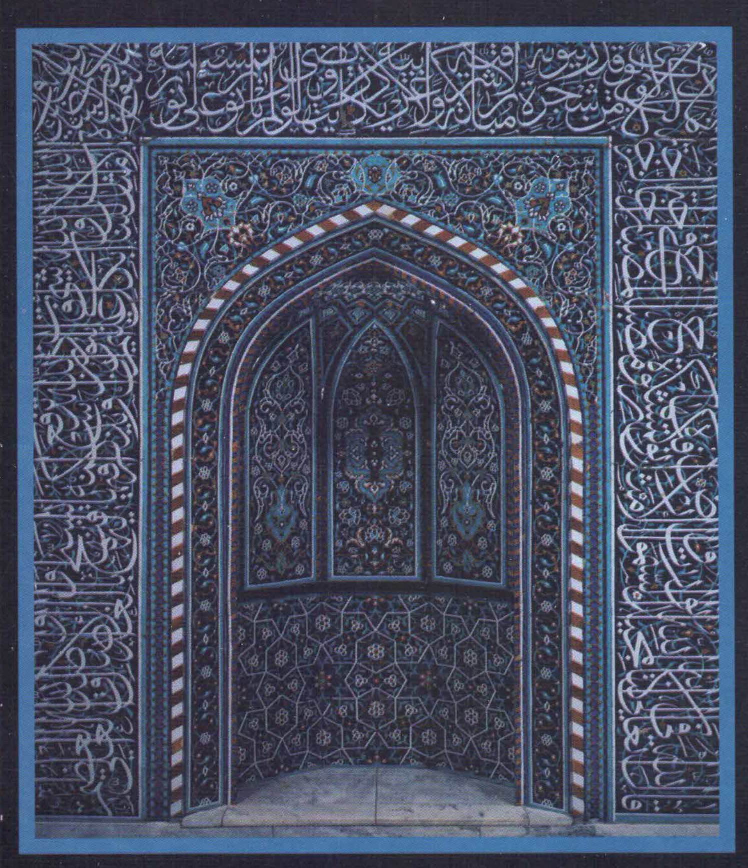
إسماعيل راجي الفاروقي

التوحيد

مضامينه على الفكر والحياة



الطبعة الثانية

نقله إلى العربية: د. السيّد عمر



« اعتمادًا على التحليل المُقارن، عبر اللجوء المكثَّف إلى القرآن الكريم، تطل هذه الدراسة من رحاب الفضاء المعرفي الرحب للتوحيد الخالص على حال الأمة الراهن ومستقبلها، مُبيِّنةً أنه النواة الوحيدة الصالحة لخلافة الإنسان في الأرض، وحمله الأمانة التي أشفقت السماوات والأرض والجبال من حَمْلِها ، وحَمَلها هو .

وبتحليل معرفي موسوعي مقارن تُبَيِّن الدراسة من ثلاثةَ عشرَ زاويةً تفرُّدَ التوحيد الإسلامي، وسموَّ المبادئ النابعة منه على كافة الرؤى الأخرى؛ على صعيدَيْ التخلية المحرِّرة للعمران على هذه الأرض من دواعي الفساد والخلل، والتحلية المكرِّسة لكل دواعي التمكين والصلاح والإصلاح. »

إسماعيل راجي الفاروقي

- باحث ومفكر فلسطيني متخصِّص في الأديان المقارنة.
- من مؤسِّسي مشروع «إسلامية المعرفة».
- انتُخب كأول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- استُشهد، رفقة زوجته، ليلة ١٨ رمضان ١٤٠٦ / ٢٧ مايو ١٩٨٦ بالولايات المتحدة الأمريكية.



التَّوحِيدُ

التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة

تأليف: د. إسماعيل راجي الفاروقي

ترجمة: د. السيد عمر

ربيع الأول ١٤٣٥/ يناير ٢٠١٤م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٣/٢٢٣٠٤

الترقيم الدولي ISBN 978-977-85022-8-2

خطوط: عبد الغني شعير

مدارات للأبحاث والنشر

٥ شارع ابن سندر- الزيتون- القاهرة- جمهورية مصر العربية

ص.ب ٣٠ منشية البكري ، رمز بريدي ١١٣٤١

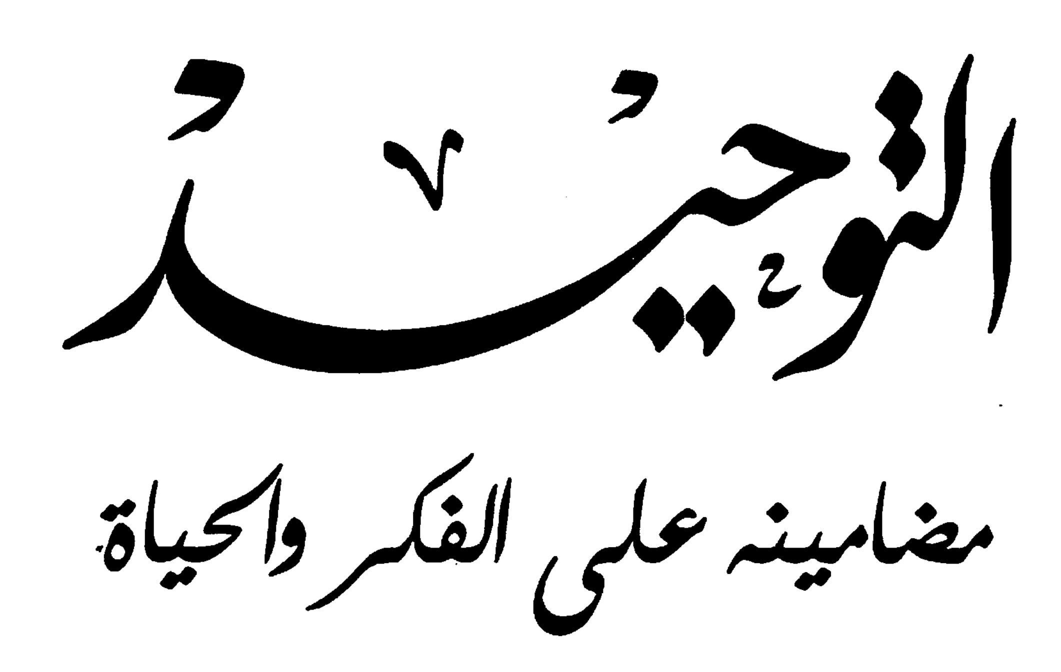
تليفون: ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢

www.madarat-rp.com info@madarat-rp.com

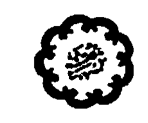
الإشراف العام

د. أحمد وجيه السيِّد - د. أنس خالد زبيده - أحمد عبد الفتاح بيُّومي

إسماعيل راجي الفاروقي



ترجمة: د. السيِّد عمر



مدارات للأبحاث والنشر
Madarat for Research and Publishing



"سورة العنكبوت، آية ٦٩"

المحتويات

الموضوع | **الصفحة**

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

الفصل الحادي عشر

الفصل الثاني عشر

الفصل الثالث عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ (٧) ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

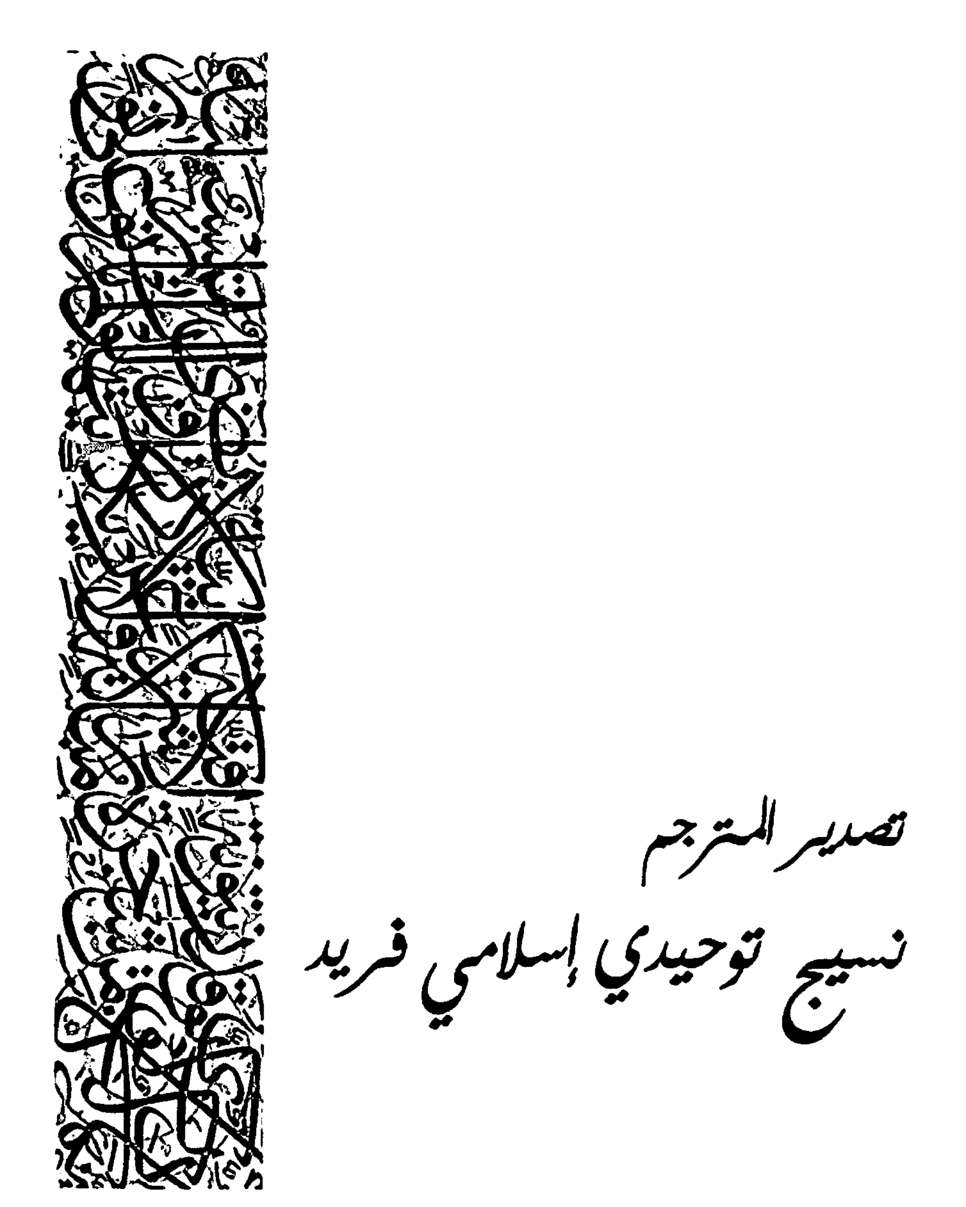
فالصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين، وعلى أهله وصحبه أجمعين.

شكر وتقدير

يُعرب المؤلف عن بالغ العرفان ليد العون والتشجيع التي مدتها إليه الرابطة الدولية الإسلامية للمنظمات الطلابية، وللجهد المتواصل الذي بذلته رابطة انخاتان بيليا إسلام ماليزيا في إنجاز هذه الدراسة.

ويُعرب المؤلف بالمثل عن امتنانه وشكره للأخ وائل شوكت لما كان له من فضل كبير في تحفيزه المستمر على التنقيب في القضايا المرتبطة بموضوع هذه الدراسة، وما قدَّمه من نقد مُلهِم للأفكار الواردة بها.

وتعجز الكلمات عن التعبير عن امتنان المؤلف للجهد الذي ساهمت به قرينته الدكتورة لويس لمياء، وابن أخته ميسم جواد، وابنته تيماء، في إعداد مخطوطة هذا الكتاب. جزاهم الله جميعًا خيرًا.



تصدير المترجم

نسيج توحيدي إسلامي فريد

قد لا نبالغ إن قلنا إن كتاب (التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة) لعلامة الأمة الشهيد الراحل الأستاذ الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، نسيجُ وحده. وسيدرك القارئ العربي أن تأخُّر تعريب هذا السفر زُهاء ربع قرن بعد صدوره باللغة الإنجليزية أمر مؤسف، وغير مبرَّر. وسيدرك الباحثون المعنيُّون بتأصيل المفاهيم الإسلامية أن حقَّ هذا الكتاب يجب أن يتجاوز مجرد قراءته بالعربية وهضم أطروحاته، إلى اتخاذه دليلاً لبحوث الأمة، ومنوالاً لكل التخصصات المعرفية الأساسية والبينية، تُنْسَج عليه كلٌّ من وصفها لواقع الأمة الجامعة المشوب بالوهن، ووصفتها للتعافي واستعادة العزة.

وتُطل هذه الدراسة التي تعتمد على التحليل المقارن، عبر اللجوء المباشر المكثَّف إلى القرآن الكريم، على حال الأمة الراهن ومستقبلها، من رحاب رؤية شاملة للفضاء المعرفي الرحب للتوحيد الخالص، مبيِّنةً أنه النواة الوحيدة الصالحة لخلافة الإنسان في الأرض، ولحمله الأمانة التي أشفقت السموات والأرض والجبال من حَمْلها، وحَمَلها هو. وبتحليل معرفي موسوعي مقارن تُبَيِّن الدراسة من ثلاثةَ عشرَ زَاويةً تفرُّدَ التوحيد الإسلامي، وسموَّ المبادئ النابعة منه على كافة الرؤى الأخرى على صعيدَيْ: التخلية المحرِّرة للعمران على هذه الأرض من دواعي الفساد والخلل، والتحلية المكرِّسة لكل دواعي التمكين والصلاح والإصلاح.

وتبدأ الدراسة بتسليط الضوء على مفارقة كون أمتنا تتصدر الأمم المعاصرة من حيث الإمكانيات الظاهرة والكامنة. ومع ذلك فإنها تنتقل باطراد من وضعية الأمة الشاهدة على غيرها من الأمم إلى وضعية الأمة المتكالَب عليها، ومن وضعية الأمَّة ذات الإسهام الحضاري الرفيع في ماضيها، إلى الأمة ذات الإسهام الهزيل والمتواضع في حاضرها. وتَخلَّص من تلك المفارقة إلى أن أُمَّتنا بحاجة إلى تفعيل سُنَّة الله تعالى في تغيير ما بالنفس باتجاه التوحيد الخالص، بوصفه شرطَ تغيير حالها.

وتُسلِّط الدراسة الضوء على حركة الإصلاح في الأمَّة في القرون الأخيرة التي ابتليت فيها الأمَّة بما عُرِف بالاستعمار الغربي التقليدي ومن بعده الاستعمار الحديث، باحثةً عن

تفسير لسرّ عدم نجاحها في تحقيق التغيير المطلوب. وتشير إلى أنّ السبب هو أنّ حركات الإصلاح في الأمة في العصر الحديث عُنِيَتْ بالبعد المادي وبمعايير مستعارة، واتخذت خطًا هابطًا فيما يتعلق بحفاوتها بالبعد الروحي وهو الأهم، فضلاً عن غفلتها عن تلبية شرط رفع مستوى وعي جماهير الأمة إلى مستوى وعي صفوتها بعملية تربوية رشيدة جامعة وشاملة، بؤرتها هي التوحيد.

وتُلخِّص الدراسة أمر التغيير السني الرشيد والفعَّال كله في مقولة أن الأمة كانت وما تزال بحاجة إلى حركة تغيير إصلاحية نابعة منها تنقب في عمقها، وتتحلى بالوسطية، وتعير الجوانب الروحية اعتباراً أكبر، وتعاير البعد المادي ذاته من مرجعية توحيدية، وتتجاوز مستوى العمل النخبوي، إلى مستوى تأهيل الأمة كلها لتمثل مشروع الإصلاح الحضاري.

وتقرر الدراسة في هذا الصدد أنه لا عودة للأمة إلا بالإسلام. فبه تتخلص من داء الشعوبية الذي يفترسها جسداً وروحًا. والناظم القومي - وفق خبرته التاريخية - مفلس ما لم يكن ناظمه ومظلّته هي: التوحيد الإسلامي. ويقيم الفاروقي حجته على ذلك من ثلاثة عشر مدخلاً، يبرهن عبرها على التوالي على أن التوحيد هو: جوهر الخبرة الدينية، وجوهر الحضارة، ومبدأ التاريخ، ومبدأ المعرفة، ومبدأ الغيب، ومبدأ الأخلاق، ومبدأ النظام الاجتماعي، ومبدأ الأمة، ومبدأ الأسرة، ومبدأ النظام السياسي، ومبدأ النظام الاقتصادي، ومبدأ النظام العالمي، ومبدأ الجمال.

وفريضة العصر في تقديرنا بالنسبة للجماعة المعرفية العلمية المسلمة، وكذا لأهل الحل والعقد فيها ولجماهيرها - فكل منهم مكلف بأن يكون راعيًا ومسئولاً عن رعيته - هي الوقوف على تفصيلات هذا الإجمال بقراءة واعية لهذا السِّفر المعرفي أكثر من مرة، ومراجعة كثير من الرؤى والمقولات التي رسّخها الوهن والوهم في فكرنا وفي حياتنا، برغم كونها في جوهرها هزيلة لا تصمد أمام النقد الجادّ المستنير من أرضية معرفية إسلامية، وبمعايير أصيلة نابعة، نستعيد بها روحنا، ونتوقف بها عن اجترار ما به تتواصل تبعيتنا، وتتعمق الشُقّة بين إمكانيات أمتنا ومكانتها.

ولا بأس من تضمين هذا التصدير إطلالة خاطفة على حدود تحليل الفضاء المعرفي لسؤال هذه الدراسة بخيوطه الفكرية المعرفية الثلاثة عشرة سالفة الذكر.

فالخيط الأول في نسيج التوحيد كما غزله منوال الفاروقي هو تلخيص الخبرة الدينية الإسلامية في وضع البشرية في حالة استحضار دائمة لـ«المعية الإلهية»، مع المفارقة المطلقة بين الخالق - سبحانه وتعالى - والمخلوق، في مقابل افتتان الأنساق المعرفية المغايرة للنسق الإسلامي من قبل ومن بعد بالإنسان أو بالطبيعة. ومبدأ السببية محكوم في ظل هذه المعية الجامعة بين نظامَي المخلوق والخالق المفارقين بالمطلق، بالإرادة الإلهية المطلقة، وهو دائمًا متكيِّف بها ومعها. وكل شيء في الوجود هو مجرد وسيلة لغاية أسمى منه. ومنتهى كل الوسائل والغايات هو طاعة الإرادة الإلهية التكليفية، التي شاء سبحانه أن يبنيها على الاختيار الإنساني الحر المسئول.

والإسهام الرئيس للإسلام ليس بناء وعي الإنسان بوجود ربٍّ له وللكون كله، وإنما في تحقيق التوحيد الخالص، بتطهير الوعي الإنساني من كل مظاهر الشرك الصريح والخفي التي لحقت به، وتجفيف منابع الشبهات التي يمكن أن تفضي إلى الوقوع في حبائلها، بتخليص الإنسان من المفهومات الزائغة مثل: الأب والابن، والمخلِّص، واتخاذ مفهوم الإله الواحد الأحد أساسًا للمعيارية.

ولباب هذا الخيط الفكري الأول هو الثنائية الأم للعمران في المنظور الإسلامي: المعيارية المفارقة الإلهية المصدر، والذات الإنسانية الفردية والجماعية الحرة المسئولة في تعاملها مع تلك المعيارية. فالحرية الإنسانية جليلة في ميزان الله تعالى. والإنجاز المرتقب تحقيقه بها حالة استقامتها على صراط الله تعالى بالغ العظمة. وتحديات الانحراف عنها حالة اتباعها الهوى والشيطان جد وخيمة. ومقتضى حمل الإنسان الأمانة المتمثلة في التكليف الحر هو حاجته إلى المنهج الرباني، وإلى الأخذ بأسباب الحفاظ على استواء الفطرة التي فطره الله تعالى عليها، وإثرائها.

ورسالة الإنسان في هذه الحياة هي ملء الوجود بالقيمة. والقيم على ثلاث درجات: أولية طبيعية، ووسائلية نفعية، أخلاقية. وقيم الدرجة الأولى محكومة بسنن كونية لا دخل للإنسان بها. وقيم الدرجة الثانية محكومة بنفع لا يتجاوز هذه الحياة الدنيا. وحدها قيم الدرجة الثالثة هي العليا، وهي التي ينفرد الإنسان بالقابلية لتحقيقها، لكونها مبنية وجودًا وعدمًا على إرادته الحرة المسئولة. وبها يصير الإنسان صاحب رسالة كونية في هذه الحياة.

وبما أن كل مخلوق ميسر ومؤهل لما خلق له، فإن الإنسان قادر على تحصيل المعرفة الكافية بالإرادة الإلهية المتعلقة بالمستوى القيمي الأخلاقي بالوحي المُنزَّل وبالفطرة وبالحواس. والإسلام لا يعرف شيئًا اسمه الخلاص، بل الفلاح بالفعل الإنساني الأخلاقي، لا بفعل الغير.

وفي عبارة (لا إله إلا الله) تلخَّص الإسلام كله، والكون كله، وانفتح أفق السلام الإسلامي ليشمل المجتمع الإنساني برمته، برؤية توحيدية، تبدل معها لاهوت الخلاص، وحركة التاريخ باتجاه فلاح تسعى إليه الإنسانية بنفسها بحرية توحيدية مسئولة، فيكون محكمًا له غاية، بحركة إنسانية منضبطة بالمنهج الرباني، في أمة مفتوحة جامعة، متناغمة مع كل ما في الكون، بتسبيح مشترك جامع، لباب تسبيحة الذات الإنسانية الفردية والجماعية في ظله هو: إعادة تشكيل كل ما هو مسخر له على نحو حر ومسئول. فإن أعاد الإنسان التشكيل باتجاه مثالية الإرادة الإلهية، فإنه يفوز بالفلاح في الدارين. وإن هو أعاد تشكيلها في غير الاتجاه الذي أراده الله لها، خرج بالخسران والبوار. ولا سقف للفلاح الذي يمكن للإنسان تحقيقه غير استطاعته، التي هو مكلف بأن يسعى إلى اتخاذ الأسباب على الدوام لتعزيزها. والله تعالى هو المصدر الوحيد لإمداد الإنسان - فردًا وجماعة - بمعيار التعامل الصحيح مع ربه من جهة، ومع أمر ربه التكليفي في علاقاته مع غيره من البشر، ومع الموجودات الطبيعية من جهة أخرى.

أما الخيط الثاني في هذا النسيج التوحيدي، فيتعلق ببيان أهمية التوحيد بالنسبة للحضارة، بمعادلة محورية: الإسلام هو جوهر الحضارة. والتوحيد هو جوهر الإسلام. فلا إسلام إلا بالتوحيد. والتوحيد مفهوم قابل للوصف والتحليل بوصفه نواة للإسلام والثقافة والحضارة الإسلامية. ويؤثر التوحيد على مقومات الوجود على درجتين: تحويل شكل المقوم، وتحويل جوهره.

ويتخذ الفاروقي رحمه الله مادّة هذا الخيط الفكري الهام من رصد وتفكيك العبث اليهودي والمسيحي بمفهوم (الإله) عبر عملية تأويل للنصوص تحرف الكلم عن مواضعه. فلقد أحل اليهود تأويلهم وفهمهم للنص المنزل محل ذلك النص. ثم كانت جناية

المسيحيين على المفهوم بإسقاط التحريف اليهودي له على شخص المسيح عليه السلام، واختلاق مقولة: الإنسان الإله.

وبتحليل عميق وشفاف، ينقد الفاروقي، بل ينقض، ذاك التأويل وذاك الإسقاط - مبيّنًا من منظور إسلامي توحيدي - أن الإنسان مفطور على التوحيد، وأن الشرك بكل صوره وتجلياته ومظاهره نتاج نظم فاسدة في التربية، وفعل التأويل والتاريخ. ومن هذا الجذر يتتبع الكيفية التي انتقلت بها الأمة الإسلامية من حصن التوحيد الخالص المبني على المفارقة المطلقة بين نظامي الخالق والمخلوق، وعلى عبادة الإنسان الحر المسئول لربه وحمله أمانة الخلافة بأمره في الأرض، إلى الإصابة بغبار الشرك. ويفسر في ذات الوقت سر مناعة المسلمين ضد الشرك، وتعاظم قابليتهم للتخلص منه بالقياس بغيرهم من الأمم. فأما باب الغبار فهو تسلل داء التشبيه من ثقافات أمم دخلت في الإسلام أفواجًا، كان وعيها قبل ذلك مشوبًا بشرك. وأما مرد قوة جهاز المناعة الحضارية عند المسلمين ضد الشرك، فيعود الفضل فيه إلى الحفاظ على اللغة العربية، والثبات على كتابة القرآن بها، واعتبار كل ما يكتب حوله بأي لغة أخرى مجرد معان للقرآن وليس نصًا له. وبذا تجنبت الأمة ما وقعت فيه أمم غيرها من فوضى مفاهيمية، جرّاء كتابة الكتب المنزلة عليهم بغير اللغة التي تنزلت بها. فبالحفاظ على لسان القرآن العربي المبين ثبتت معايير فهمه وإنزاله على الواقع على ما كانت عليه في عهد التنزيل.

وبحفظ اللسان العربي، تجنبت الأمة الوقوع في أسر تحريف رسالة الإنسان على الأرض وعلاقته بالكون. وفي مقابل نظرة المسيحيين إلى الكون على أنه ساحة الخطيئة والجسد، وإلى الإنسان على أنه كائن محكوم مصيره بمخلص خارجي، يخلصه من هذه الحياة، تقف الرؤية الإسلامية للكون على أنه أفضل، بل أكمل العوالم الممكنة. والغاية من خلقه أن يملأه الإنسان بالقيمة الأخلاقية، وتلك هي رسالة الإنسان الكونية وسر تكريمه. والبشر والمخلوقات محكومون بالمشيئة الإلهية التكوينية والتكليفية على قدم المساواة، وهم موضوع الفعل الأخلاقي. والفلاح، وليس الخلاص، هو غاية الإنسان في هذه الحياة. ووزن الإنسان في الآخرة مرهون بمدى إنجازه لرسالته الكونية في هذه الحياة.

أما الخيط الفكري الثالث، فيتعلق ببيان أن مبدأ التاريخ هو التوحيد. فالتاريخ يبني على إرادة إنسانية أخلاقية تشمل: إجماع النية والقدرة والعمل. ومهمة الإنسان في الحياة، وجوهر مفهوم العبادة هو: قيام الإنسان بالربط بين الموجودات وتوجيه العلاقة بينها باتجاه تلبية مراد الله تعالى. ويقدم الفاروقي عدة إضاءات معرفية بالغة الثراء في هذا الصدد، أولاها: المغايرة بين المنظور اليهودي المسيحي، وبين المنظور الإسلامي بخصوص التاريخ الإنساني.

ففي حين يقوم المنظور الأول على وجود مملكة للرب مقابلة لمملكة الدنيا، على هذه الأرض، يؤكد المنظور الثاني أنه لا وجود إلا لمملكة واحدة على الأرض. والدنيا ليست كما يزعم المنظور الأول مسرحًا للخطيئة والنفس والشيطان والجسد، بل هي مسرح لتجسيد الإرادة الإلهية، على مستوى قيمي أخلاقي، على الأرض بزمانها ومكانها. وفي حين تشكلت صورة الحياة الدنيا والآخرة، في الوسط اليهودي المسيحي بالتأويل والفعل التاريخي، فإن المسلمين تلقوا تلك الصورة كاملة من القرآن. ومن أهم قسمات تلك الصورة: المفارقة الكاملة بين صورة وسنن الحياة الدنيا والآخرة. الأولى دار عمل، والثانية دار حساب وجزاء. والرهبانية في هذه الحياة الدنيا مجانبة لمراد الله تعالى للإنسان.

فالإسلام يقول لا لتمركز الإنسان الأخلاقي حول نفسه. ولا يقيم وزنًا للقيم الشخصية، ما لم تكن أسبابًا يرجى التزود بها من أجل الارتقاء بنوعية حياة الإنسان على الأرض، وبحركة التاريخ بالاتجاه الذي يتمشى مع إرادة الله تعالى. وأمْرُ الله تعالى نبيه عليه السلام بالانتقال من لحظة تجلي النبوة بتنزُّل «اقرأ» عليه بالغار، إلى ساحة الدعوة إلى الله دليلٌ ثري المضمونات في هذا الصدد. والتحذير النبوي لنماذج أرادت الانغماس في الفعل الأخلاقي المنعزل عن المجتمع، شاهد آخر يصب في الاتجاه ذاته.

أما الخيط الرابع فيسبر أغوار مفهوم التوحيد بوصفه مبدأ منهجيًا، لا مجال في ظله، للشكوكية ولا للإيمان المسيحي. ويجلي هذا الخيط العبث الغربي بمفهومي العقيدة والإيمان. ويبين كيف قلب الغرب مفهوم الإيمان المرادف لليقين إلى مفهوم متلبس بالشك والاحتمال والاشتباه. ويضع في أيدينا مفتاح هذا التزييف، متمثلاً في عدم ربط مفهوم العقل الديني بالنص المُنَزَّل، بل بفكر الكنيسة وروحها، وتصوير الإيمان على أنه مقابل للتجريبي.

وينطلق هذا الخيط من تلك المقدمات إلى تجلية الطابع المفارق للإيمان الإسلامي بالمقارنة بنظيره المسيحي، مبيِّنًا أن الإيمان الإسلامي مقولةٌ معرفية. فهو عقلاني لا مجال للاعتقاد غير المبني على بينة فيه. فهو قائم على معرفة الخبر الذي هو مؤسس عليه وتمحيصه. وهو المبدأ الأول للنقد، وأساس التفسير العقلاني للوجود.

وجوهر التوحيد بوصفه مبدأ منهجيًا هو: وَحدَةُ الحق والحقيقة والخالق، واستطاعة الإنسان معرفة تلك الوحدة. ويقوم التوحيد بوصفه مبدأ منهجيًا معرفيًا على ثلاثة مرتكزات: رفض كل ما لا يتمشى مع الحقيقة، ونفي التناقض النهائي، والانفتاح الدائم على دليل المخالفة وعلى الدليل الجديد.

وجوهر العقلانية هو التمييز بين التناقض السطحي أو المتوهم وبين التناقض القاطع. وخلاصة التوحيد بوصفه مبدأ منهجيًا معرفيًا أنه لا تناقض بين العقل السوَيِّ والوحي. وبالانفتاح على دليل المخالفة والدليل الجديد، يحمى العقل الإنساني نفسه من الركود والتكلس ومن التعصب النسبي، ويتأهل للتواضع الفكري، بالوعي بعجزه عن الإحاطة بالحقيقة كاملة وبكل أبعادها على الدوام من جهة، وللإقرار بأن وحدانية الله تعالى تستبطن وحدة مصادر الحقيقة، وللتسليم من ثمَّ بضرورة التسامح المعرفي.

ولباب مفهوم التسامح المعرفي هو الإقرار بأن الله تعالى هو المصدر الأسمى للخير في الوجود، وإحسان الظن به سبحانه وتعالى. ويقود ذلك إلى التفاؤل المعرفي، المبني على أن الأصل في الأمور هو الإباحة والخيرية، إلا ما حرم بنص. أما عن مقومات هذا المفهوم فهي: مبدأ اليسر المخلص للإنسان من الإصر والأغلال، بقبول الحاضر إلى أن يقوم الدليل القاطع على زيفه، والوعي بأن الله تعالى زود الإنسان بفطرة سوية، وبوحي منزل على رسل في كل الأمم، وبأن دين الله تعالى واحد، وبأن تعدد الأديان والانحراف عن الفطرة، ناتج من سوء التأويل وفعل التاريخ. ومن متطلبات مفهوم التسامح المعرفي دراسة تاريخ الأديان المقارنة لرصد جوهرها الأصيل، ورصد الإضافات والتحريفات التاريخية التي لحقت بها وتخليصها منها.

ونصل بذلك إلى الخيط الفكري الخامس الموضح لحقيقة أن التوحيد هو مبدأ الغيب. ويرصد هذا الخيط الرؤية الأخلاقية المسيحية والهندوسية للحياة الدنيا بوصفها ساحة

سقوط، وللإنسانية بوصفها ساقطة فيها بحاجة إلى التخلص منها بفعل خارج عن استطاعتها الذاتية. وبرغم تأثر الفكر المسيحي بالفكر الإسلامي، ثم بفكر النهضة والتنوير، فإنه لم يستطع الخروج من أسر الخطيئة الأبدية والمستعصية على الحل الإنساني. فالحياة الدنيا ظلت برغم كل ما حققه العقل المسيحي من تطور مغايرة للنعمة الإلهية، ومجسدة لمملكة الشيطان.

وفي المقابل تأتي نظرة الإسلام لطيبات الحياة الدنيا وإيجابيتها، ولهدفية الحياة وخيريتها، وارتباطها بنظام محكم من السنن الكونية والمشيئة الربانية، والفعل الإنساني الأخلاقي الحر المسئول. ومع أن الأسباب فاعلة بحكم أن سنن الله تعالى لا تتبدل ولا تتغير، فإنها محكومة في نهاية المطاف بإرادة الله التي لا معقب عليها. وكل ما في الوجود من خلق الله، ومصيره إليه. والإنسان كائن عابد حر مسئول مستطيع بفطرته، وبتلمسه لأسباب الاستطاعة في كونٍ قابلٍ لتلقى فعله فيه.

ويؤسس الفاروقي لبناء صرح العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية على هذا الخيط الفكري الهام. وببيان فاعلية الأسباب والسنن المبثوثة في الكون مقرونة بكونها منظومة في نهاية المطاف بالمشيئة الإلهية المطلقة ينفتح الباب أمام تحرير العقل الإنساني من الشعوذة والسحر والخرافة، ويتم تجفيف منابع الدجل والشرك، وتتاح الفرصة لتحرير العقول، ولبناء علوم محررة من الأساطير.

ومن الإضاءات المعرفية المهمة التي يقدمها الفاروقي على هذا الخيط الفكري أن بناء العلم لا يحتاج إلى نفي فعل الله تعالى المستمر في الكون، بل إلى تخليص العلم من أساطير الأرواح والأشباح الوهمية. ومبدأ التوحيد هو الذي يجمع كل خيوط السببية ويضعها في يد الله تعالى وحده، ويستأصل ظن وجودها في يد قوى أخرى وهمية خفية.

وخلاصة هذا الخيط الفكري الفارق أن التوحيد الإسلامي هو شرط العلم المؤسس على سنن كونية تكوينية وتكليفية ثابتة. والكون في ظل هذا المبدأ له غاية، ويسبح بجناحين: الاعتماد المتبادل بين المخلوقات، والانسجام والتناغم الكامل بينها، لكونها مخلوقة بقدر، ومحكومة بسنن ومشيئة ربانية. فقط يعتريها الخلل بما كسبت أيدى الناس، بالانحراف عن أمر الله التكليفي.

ويبين الفاروقي هنا كيف يتأسس الوجود على توازن بيئي مبنيٍّ على سلسلة من النظم الدقيقة والغايات الفرعية المترابطة بين المخلوقات في مملكة، الملك فيها على الحقيقة لله وحده، والإنسان فيها خليفة مؤتمن، مأذون له بالانتفاع وفق المنهج الذي شرعه له المالك. ومن مقتضى ذلك تكليف الإنسان بتجنب العقوق لأي شيء سخره الله له، واتقاء الله فيه باستخدامه فيما خلقه الله له، وتحرى الرفق به والإحسان إليه، والاستعمال الأخلاقي له. ويوصلنا ذلك إلى بداية الخيط الفكري السادس المبيِّن كون التوحيد هو مبدأ الأخلاق.

ومن مضمونات هذا الخيط الفكري أن الإنسان خلق لغاية واحدة هي: طاعة أوامر الله تعالى التكليفية باختيار مسئول. والتكليف الرباني هو أساس إنسانية الإنسان. وجوهر هذا التكليف هو الفعل الإنساني الأخلاقي. وهذا الفعل الإنساني الأخلاقي هو أساس الوظيفة الكونية للإنسان.

وعلى هذا الخيط يرسم الفاروقي معالم إنسانية الإسلام، في مقابل الرؤى الإغريقية والمسيحية والبوذية والهندوسية للإنسان. فمع الرؤية الإغريقية التي هي الجذر المعرفي للرؤية الغربية المعاصرة لمفهوم الإنسان، تولدت صورة ألّهت كل ما هو إنساني بما في ذلك الرذائل الإنسانية. وعلى يد المسيحية رُسمت صورة مغايرة للإنسان هبطت به من الفطرة الربانية التي هو فيها على صورة الرب، إلى درك السقوط في حومة خطيئة أبدية متعدية لا فكاك له منها بنفسه. ومع الهندوسية توزعت البشرية بين طوائف اجتماعية مغلقة، لا حول ولا قوة للإنسان في مواجهتها، يتحدد قدر الإنسان في منطقها بمولده، وليس بعمله، وتلزم صفة المنبوذ بفئة، وصفة الملوث بفئة، تمثلان السواد الأعظم من بني الإنسان إلى الأبد. ومع البوذية صارت مهمة الإنسان في الحياة هي السعي إلى التخلص منها.

وفي المقابل، لا يوجد أدنى مجال في إنسانية التوحيد، لا لتأليه الإنسان، ولا لتحقيره، وتتأكد العروة الوثقى بين الدين والأخلاق، وتنمحي الثنائيات المختلقة المتقاطبة، وتتأسس في الوعي الإنساني صورة كون متناغم يسبح كل شيء فيه على طريقته التي خلقه الله عليها باسم الله تعالى، في ظل حياة إنسانية هادفة تستحضر المعية والرقابة الإلهية، والمنهج الرباني للحياة، على الدوام.

ولحظة خلق الإنسان - في ظل تلك الرؤية التوحيدية الإسلامية، هي لحظة ولادة الحرية التكليفية في الكون. وجوهر الأمانة التي حملها الإنسان هو: الاستعمال المسئول لهذه الحرية. والإنسان يولد على البراءة من كل عيب أخلاقي. فهو يولد على الفطرة صفحة بيضاء نقية. ويرسم طريقه في الحياة بعد ذلك بالوحي والفطرة والحواس والقابليات التي زوده الله بها. وهو ليس مسئولاً عن أفعال أمم خلت، بل عن فعل نفسه في حاضره ومستقبله.

ولا وجود في هذا المنظور الإسلامي لشيء اسمه الخطيئة الأولى أو الأصلية أو الموروثة، أو المحملة من أحد لأحد.

وعلى هذا الخيط الفكري يستعرض الفاروقي مساعي مفكرين مسيحيين غربيين في إعادة بناء مفهوم الخطيئة الأصلية، وينقده، بل ينقضه، مبينًا قصر نظره وضحالة أثره في الإصلاح المعرفي. ثم يعود إلى تأصيله لمفهوم الإنسان في المنظور الإسلامي مبينًا انفراد الذات الإنسانية الفردية والجماعية بالمسئولية عن فعلها الأخلاقي، وبأنه لا مسئولية إلا في حدود الاستطاعة. ويرادف الفاروقي بين مقولة أن الإنسان مخلوق على صورة الله وبين حرية الإنسان. فالوجه الذي يراه في تأويل وجه التماثل بين صورة الله والإنسان، مع الوعي بأنه لا شيء مثل الله، هو: أخلاقية الفعل المرتكزة على نفخة الروح الإلهية في الإنسان وتزويده بالعقل.

والإنسان في هذا التصور محرر من كل أغلال الماضي المعرفية، التي فرضتها الرؤى السابقة على الإسلام عليه. فالخلق على صورة الله ثابت، لا شأن له بما قبل الخطيئة وما بعدها. وخطيئة آدم وحواء خطيئة بشرية تابا منها، وغفر الله لهما، واجتباهما. والإنسان لم يسقط ولا يحتاج للخلاص، بل للفلاح. واتجاه أمر الله التكليفي هو ضبط حاضر الإنسانية ومستقبلها وليس ماضيها. فالماضي مجرد عبرة للحاضر والمستقبل فحسب.

والإنسانية مطالبة، في ضوء ذلك، بتفعيل الدين في الحياة. ففي مقابل الحفاوة اليهودية المفرطة بالشكل وبحرفية الكتاب المنزل على حساب مضمونه وروحه، وفي مقابل تحول أتباع عيسى عليه السلام من التركيز على إعمار الداخل الإنساني -دون الزهد بأي حال في خروج أثر صلاح ذلك الداخل في شكل أعمال صالحة يتغير بها الواقع الخارجي-

إلى ساحة غنوصية رهبانية انعزالية، تحط من قدر كل ما في هذه الحياة، ومن قدر الإنسان نفسه المتلبس دائمًا بالهوى والخطيئة، تأتي الرؤية التوحيدية الإسلامية التي تربط صلاح أي عمل بصلاح النية، ولكنها تربط بين اعتبار أي نية صالحة وبين تجسدها في أعمال صالحة. فلإن كانت النية الصالحة هي إجازة دخول ساحة العمل الأخلاقي، فإن العمل الأخلاقي نفسه هو إجازة بلوغ مرضاة الله تعالى والجنة.

فالإسلام يربط بين الإيمان المؤسس على النية، وبين العمل الصالح. ومؤسسة العمل الصالح هي خلافة الأمة، التي لا موضع فيها للقعود والعزلة، حتى لو كانت الغاية منهما هي تنمية ما بالنفس من خصال أخلاقية محمودة.

والربط بين الإيمان والعمل يقوم على جناحين، أولهما: المفهوم الذي نحته الفاروقي، الذي نَبَّهَنا إلى استعصاء مفهوم الأمة على الترجمة من العربية إلى أي لغة أخرى. وهذا المفهوم المنحوت هو: الأمتية. ولب هذا المفهوم هو روح الشراكةالتي لا مكان في ظلها لا للإيثار بالعمل بدل الغير، ولا للشراكة القائمة على نظام انضباطي إكراهي صارم. فالأمتية تقوم على تكريس الوعي بأخلاقية العمل الإيثاري المشترك. وبتعبير آخر، فإن قوام الأمتية هو إقناع الغير بالمشاركة في العمل الأخلاقي، الذي تتأسس عليه الكلمة السواء، والمجتمع الأمة القائم على إجماع النية والإرادة والعمل.

وجوهر مفهوم المجتمع الأمة هو المساواة بين كل البشر، في ظل علاقة مع الله تعالى قائمة على العهد وليس الوعد. فالإنسان مكلف بالوفاء بعهوده مع الله تعالى، له بموجبها حقوق وعليه واجبات، في حياته على الأرض في حياة دنيوية إيجابية، كل ما فيها ملائم للوظيفة التي خلقه الله لها. ومن شأن استعمال الإنسان لكل شيء على الوجه الذي أراده الله، بوسطية لا إفراط فيها ولا تفريط، محاكاة جنة الله على الأرض في حدود الاستطاعة الإنسانية. والحساب والجزاء الربانيان مؤكدان وعادلان. ومحلهما الأخير هو يوم الفصل، يوم الدين، يوم يقوم الناس لرب العالمين.

ونمسك هنا بالخيط الفكري السابع المنصب على تفرد الإسلام في بعده الاجتماعي. ويجلى هذا الخيط الفكري حقيقة تفرد مفهوم الدين في منظور الإسلام، ومن ثم تفرد النظرية الاجتماعية الإسلامية. فلا تقف حفاوة الإسلام بالنظام الاجتماعي عند حد

اختصاص الشطر الأعظم من أحكام الشريعة الإسلامية به، بل يمتد إلى تضمن الشعائر والأخلاقيات الفردية بعدًا اجتماعيًا جليًا.

والنظرية الاجتماعية الإسلامية مغايرة لرؤى الأديان الهندية والمسيحية واليهودية والعلمانية الحديثة. فهي لا تنظر إلى الخلاص، ولا إلى الفلاح على أنه شأن فردى، كما تزعم الهندوسية والبوذية. وترفض من جهة أخرى النزعة اليهودية القبلية الانغلاقية. ولا تسلم من جهة ثالثة بالغنوصية التي وقعت فيها المسيحية وانحرفت بها من مجرد رفض التطرف اليهودي في المادية ومجافاة روح الدين، إلى درك إدانة الحياة الدنيا عامة والحياة السياسية بوجه خاص. وما دامت الرؤية المسيحية لا تجعل للنظام الاجتماعي دورًا في الخلاص المتصور، فإنها لا تمتلك نظرية اجتماعية. وتنابذ العلمانية الحديثة من جهة رابعة، رافضة دعواها الفصل بين النظام الاجتماعي والقيم الدينية، وتعتبر ذلك أمرًا مستحيلاً من جهة، وضارًا بالعمران الإنساني حتى على فرض إمكانيته من جهة أخرى.

وبعد عملية التفكيك والتخلية هذه ينتقل بنا هذا الخيط الفكري إلى مرقاة بناء النظرية الاجتماعية الإسلامية. وتتجلى هنا العلاقة الوثيقة بين التوحيد والمجتمعية، وترسم قسمات ومعالم الأمة بوصفها مؤسسة كونية لتحقيق إرادة الله تعالى في شقها الأخلاقي في أرض الواقع، على يد أمة حرة مسئولة، أخرجت للناس، مكونة من مؤتمنين أحرار، الحاكمية في ظل عمرانها للشريعة. ومبادئ تلك الشريعة على مستويين: مبادئ معيارية لا زمانية ولا مكانية عامة ثابتة، ومبادئ إرشادية توجيهية عامة قابلة للتكيف مع معطيات الزمان والمكان.

ثم يلقى هذا الخيط الفكري الضوء على المضمونات النظرية لضرورة وجود الأمة، مبينًا خصائص الطابع العام للحياة الإسلامية التي تقوم على نسيج اجتماعي ملموس، تتناغم فيها أخلاقيات النية مع أخلاقيات القدرة وأخلاقيات العمل، ويتكامل في ظلها دور كل من الضمير والقانون. والمعادلة الحاكمة لهذا التصور هي: المجتمع شرط للفلاح الديني، ولا مجتمع قابلاً للبقاء دون أخلاق، ومردود السعي الإنساني الفردي مختلف نوعيًا عن مردود السعي الجمعي من أجل تحقُّق الوجود بالقيم.

وينتهي هذا الخيط الفكري برصد المضمونات العملية لنظام اجتماعي مؤسس على المرتكزات النظرية سالفة الذكر، والتي تتمثل بمجتمع من أهم خصائصه: نبذ كل النواظم

الحصرية بوصفها معايير للقيمة. فالمجتمع الإسلامي عالمي التوجه، يرفض تأسيس منظومة الحقوق والواجبات على أية نواظم تخصيصية حصرية. وهو مجتمع منفتح بالضرورة، يسعى للتوسع ليشمل تحت مظلته الجنس البشرى كله. والمجتمع الإسلامي وفق هذه النظرية الاجتماعية الفريدة مدرسة تربوية كونية.

ويقف القارئ هنا على معطيات عملية تفكيك معرفية لمفهومي القبيلة والقومية، تجلي الطابع الحصري لهما، وحدود التسامح الإسلامي معهما كولاءات فرعية تحت مظلة البعد الإسلامي الإنساني الجامعة. وتقدم الدراسة مقارنة عميقة بين التناغم الممكن تحقيقه بتعلية البعد الإسلامي بين أدوار الأنساق والولاءات التحتية المتحاضنة، بما فيها المجتمع والدولة، وبين النزعة الغربية التفريقية المؤسسة للولاءات المتنابذة، وللمفاصلة بين دوري الدولة والمجتمع، والمحبذة لما يسمى بحكومات الحد الأدنى.

ونمسك هنا بطرف الخيط الفكري الثامن الذي يجلي حقيقة أن التوحيد هو مبدأ الأمة. وعلى هذا الخيط ينفتح أفق القارئ على تأصيل لمفهوم الأمة الذي هو وعاء هذا النظام الاجتماعي الإسلامي العابر لكل ما هو محلي، يستهله الفاروقي ببيان طبيعة الأمة.

والمفصل المعرفي الأول هنا هو بيان أن نزعة «الأمتيَّة» هي الأصل، والنزوع القومي الراهن هو مجرد ظاهرة عابرة، عمرها قصير بالقياس بظاهرة الأمة.

ويبحث الفاروقي هنا عن السر في أن صيحة (وا إسلاماه)، لم تعد تصادف أذنًا واعية، وإرادة مستجيبة. ويبين أن روح الأمة تولد تمكينًا دنيويًا حتى لو بُنيت على رؤى غير أخلاقية في ضوء خبرة النموذج الصهيوني المعاصر على سبيل المثال. فقط يكون ذلك التمكين استدراجيًا وعابرًا. ووحدها مبادئ التوحيد الإسلامي هي التي تولد التمكين الحقيقي القابل للدوام.

وجوهر البعد الإسلامي هنا ليس نشدان الأمة العالمية. فلقد عرف العالم قديمًا وحديثًا مساعي لإقامة أمة عالمية، نجح بعضها، ولم يحالف التوفيق بعضها. أما الجديد الذي يأتي به الإسلام هنا فيتعلق بنوعية الأمة التي ينشدها: أمة عالمية من نوعية خاصة لا تتمركز حول العرق، ولا تنحصر في مجال دون آخر، ولا في مكان ولا زمان ولا قوم، بل تكون أمة أخرجت للناس حرة كلية عالمية، رسالتها إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد.

ومن طرف هذا الخيط يجلى الفاروقي رحمه الله ديناميات هذه الأمة الفريدة من نوعها، حيث نجد أنفسنا أمام استعراض لمبرر وجود مثل تلك الأمة، المتمثل في أنه: لا إسلام دون الأمة الواحدة الجامعةالتي ترسي الأخلاقية بحياة الشراكة والترابط الطوعي مع الكون، وتنبذ أخلاقية العزلة، وتبني علاقة الإنسان بكل ما بالكون على أساس أخلاقي حر، لا إكراه فيه، وتجمع بين الاجتهاد في معرفة إرادة الله في بعدها الأخلاقي، وفي تحقيق الإجماع على ما يتوصل إليه العقل الإنساني بخصوص سبل الارتقاء بالواقع المعيش قدر الاستطاعة الإنسانية إلى المستوى المطلوب بالوحي والفطرة السوية وإعمال العقل والحواس في تدبر السنن الإلهية الكونية، والانتفاع بالطيبات، وتجنب الخبائث، في ضوء توسيع دائرة استكشافها، والالتزام بمعاييرها.

ومفهوم الأمة قابل لتقسيم فضائه المكاني إلى وحدات سياسية وإدارية حسب متطلبات الواقع، بشرط نبذ الثنائيات المختلقة، والفواصل المفتعلة. فالأمة كالجسد الواحد، والبنيان الواحد. وهذه الأمة دينامية بطبعها. ولإن كان الإسلام قد وضع البشرية أمام كثير من الحجرات المغلقة، فإنه أمدها بمفاتيحها. وتقع مسئولية عدم استخدام تلك المفاتيح، وعدم الدخول من ثم إلى تلك الغرف، واستكشاف ما بها من خيرات والانتفاع بها، على كاهل البشر.

وينتهي القارئ مع هذا الخيط الفكري إلى واحدة من أهم النقاط التي تجاوز فيها الفاروقي التنظير لمركزية التوحيد في كل مجالات الفكر والحياة، إلى تقديم تصور عملي للخطوات التأسيسية لاستعادة بنية الأمة. وجمع رحمه الله هنا بين أمرين: صياغة تصور لمؤسسات الأمة، وربط إنشاء مؤسسات فوقية أسمى منه بما يكشف الواقع الإسلامي نفسه عن حاجته إليه. فهو ينبهنا إلى عدم إنشاء مؤسسات في فراغ، ولا بمجرد التصور الذهني. ويقدم هنا مخططًا مؤسسيًا أوليًا يحتاج إلى تعميق الباحثين له، يقوم على: المسلم العامل، والعروات الوثقى، والأسر، والزوايا، والجمعيات.

وهنا تنتقل الدراسة بنا إلى الخيط الفكري التاسع منبهة على أن أساس كل تلك المؤسسات المجعولة التي هي من صنع البشر هو المؤسسات المجعولة لله تعالى، وفي مقدمتها مؤسسة الأسرة. وعلى هذا الخيط الفكري يجلى الفاروقي الأسباب الثلاثة الرئيسة لأفول نجم مؤسسة الأسرة في واقع الإنسانية المعاصر: التزييف الشيوعي لمفهوم

المساواة، وتآكل الرابطة الأسرية في العالم الغربي، ودور علماء ما يسمى بعلم أصل الإنسان في إسقاط معطيات دراساتهم في عالم الحيوان على عالم الإنسان.

ويقارن الفاروقي في هذا المضمار بين الأمة والأسرة بوصفهما مؤسستين أساسيتين في العمران الإنساني في المنظور الإسلامي، وبين أنساق مجتمعية مثل: الأقوام والأعراق والطبقات، مبينًا هامشيتها وطابعها الثانوي، لينتقل من ذلك إلى استعراض الإشكاليات التي تمخضت الرؤى العلمانية عنها بالنسبة للمساواة بين الجنسين. وينتهي إلى إثبات أن المساواة بين المرأة والرجل هي الأصل، ولكنها محكومة بالتمايز والتكامل بين دوريهما. والإسلام ضد سفور المرأة وضد انعزالها أو عزلها عن العمل المجتمعي، ومع مفهوم المرأة المسلمة العاملة وصاحبة المهنة. وينتهي هذا الخط الفكري برصد سوءات الأسرة النواةالتي روج الغرب لها، في مقابل حسنات ومزايا العائلة الممتدةالتي يدعو الإسلام إليها.

ونأتي إلى الخيط الفكري العاشر الذي يبرهن على أن التوحيد هو مبدأ النظام السياسى. ويرادف الفاروقي هنا بين مفهومي الخلافة والنظام السياسى الإسلامي، ويربطه بخلاصة العبرة والخبرة التاريخية لتفعيل القيم التوحيدية في التاريخ من جهة وغيابها من جهة أخرى. ويمايز بين العصبية المبنية على أي ناظم عمراني غير التوحيد الإسلامي، وبين العصبية الإسلامية. ثم يستعرض ضوابط الاجتهاد والإجماع الإسلاميين، وأطر التناغم بينهما. ويؤسس لوعينا بأن الحد الأدنى المطلوب من الخلافة، الإسلامية هو: الكفاية على مستوى البشرية. أما الحد الأعلى المطلوب فلا يمكن تحديده، إذ لا سقف لثمرة السعي الإنساني المرتقى في الأسباب.

ويقارن هنا بين الواقع المحزن للعالم الإسلامي، مبينًا أن ذروة إفلاس أمتنا في واقعها المعاصر كائنة في دائرة التربية والتعليم. ثم ينتقل من ذلك إلى بيان آفاق وعد القوة السياسية لأمتنا لو عادت عودة حميدة إلى رحاب توحيدها الخالص. ولما كان فاقد الشيء لا يعطيه، فإن عطاء هذه الأمة للبشرية، لا بد أن يبدأ ببناء الخلافة بالداخل الإسلامي على يد صفوة رشيدة محتسبة.

وننتقل هنا إلى الخيط الفكري الحادي عشر، الذي ينسج على مبدأ كون التوحيد هو أساس النظام السياسي، وكونه هو أساس ومبدأ النظام الاقتصادي. ويصرح الفاروقي بأنه يرى أن الفضل يرجع إلى محمد إقبال في بناء وعي الأمة بكون التوحيد هو مبدأ النظام السياسي، وأن الأمة بحاجة إلى مفكر بوزنه يبني قناعتها بأن التوحيد هو مبدأ النظام الاقتصادي، ويقدم تصوراً أوليًا على هذا الطريق قد يكون به هو ذلك المفكر، أوقد يمهد به الطريق أمام بروز مثل هذا المفكر الذي يبشر به.

وفي رحاب هذا الخط الفكري نعرف أن الإسلام يَبَزُّ كل ديانة وكل عقيدة أخرى في حفاوته بالبعدين السياسي والاقتصادي، وارتباطه بهما بوسطية جامعة وموازنة بين المادي والروحي. ويقر الإسلام، بل يحث الإنسان على الاستمتاع بالطيبات وبالقيم الطبيعية الأولية والوسائلية النفعية، بشرط أن يكون ذلك في حدود الشرع، بالالتزام بضوابط أخلاقية النية والإرادة والعمل، والإيمان باليوم الآخر.

ويبرز الفاروقي خصوصية مفهومي الحياة الدنيا والحياة الآخرة في منظور الإسلام، وينحت مفهومي: الدنيوية الإسلامية، والإنسان الاقتصادي. فالحياة الدنيا ساحة للفاعل الأخلاقي. والإنسان كائن أخلاقي اقتصادي حر مسئول. والنظام الاقتصادي الإسلامي نظام عالمي حر مفتوح يأبى التسيب القيمي، ويرفض الحواجز. والحواجز عادة في ضوء خبرة التاريخ هي من صنع الأثرياء لا الفقراء. والمسلم يميل بفطرته وبعقيدته إلى السياسة الاقتصادية القائمة على أخلاقيات للإنتاج وللاستهلاك وللتجارة.

وتشمل المبادئ الأخلاقية للإنتاج الاستخدام المسئول للموارد في العملية الإنتاجية، وطهارة الإنتاج من الرذائل الحسية والمعنوية، وتحرِّي الربح العادل والأجر العادل، ومراعاة أخلاقيات الإنتاج. وتربية الضمير الإنساني والقانون يتكاملان في رعاية الالتزام بضوابط الإنتاج والاستهلاك والتجارة.

ونصل بذلك إلى الخيط الفكري الثاني عشر، المتعلق ببيان أن التوحيد هو مبدأ النظام العالمي. وعلى أربعة محاور يجلِّي الفاروقي أبعادَ هذا المبدأ بإضاءة معرفية على الأخوة العالمية كما تجسدت في عهد المدينة المنورة، وكما استلهمها السلف الصالح في تعاملهم

مع كل أمة ذات دين مهما كان موقف الإسلام منه، ونظام السلام الإسلامي الجامع، وقانون الأمم الإسلامي، ومؤشرات سمو النظام القانوني الدولي الإسلامي. ويختتم الفاروقي هذا الخيط الفكري بإطلالة على الطابع التمييزي لصالح غير المسلمين في ظل السلام الإسلامي، مضموناته المعرفية فيما يتعلق بصيانة حرية العقيدة عن أي شبهة إكراه في الدين.

وبذا نصل إلى الخيط الأخير في هذا السفر المتعلق بالتوحيد بصفته مبدأ الجمال. ومحاور الطرح المعرفي في هذا الفصل الخاتم عديدة، ولكن ناظمها هو الكشف عن تفرد الفن الإسلامي بشتى صوره بخاصية إثبات الطابع المفارق للذات الإلهية عن كل ما هو طبيعي. ويبرهن الفاروقي على الصلة الوثيقة بين الخميرة العربية والفن الإسلامي من جهة، وما شاب التأريخ الإستشراقي لهذا الفن من تحيز وجهل ناتج عن الضغينة من جهة، وعن الجهل المنبثق من التحيز ومن معايرة هذا الفن بمعايير الفن الغربي. وبجملة واحدة يبرز الفاروقي تألق الفن الإسلامي بشتى صوره بكونه متبتِّلاً على الدوام في محراب التوحيد، نافيًا صفة الإطلاق عن أي شيء في الوجود باستثناء الذات الإلهية. فالفن الإسلامي يضع الإنسان دائمًا في معية الله تعالى مثبتًا له الوحدانية، نافيًا الألوهية عن كل ما عداه. وفي المقابل تنحصر فنون الأمم غير الإسلامية في دائرة الافتتان بمعية الإنسان والطبيعة.

ومن بين السبل التي سلكتها هذه الدراسة لإقامة الدليل على ذلك، بعد تفكيك الرؤية الاستشراقية للفن الإسلامي، بيان الوحدة الفنية الإسلامية وتحدياتها، والمقارنة بين وضعية الإنسان في الفن الإغريقي، وفي حضارات الشرق الأدنى عامة وحضارة الإسلام بوجه خاص. وتتبعت الدراسة ما لحق بالفن الإغريقي من انحطاط على أيدى الرومان، وما لحق بفنون الشرق الأدنى من تأثيرات سلبية فيما يتعلق بمبدأ التعالي الجمالي نتيجة الاحتكاك بالفن الغربي. ثم بينت الدراسة الفتوحات المعرفية التي حققها الفنان المسلم. واستعرضت طبيعة اللغة العربية والشعر العربي والقرآن الكريم، وما بها من إمكانيات فريدة وثرية استكشفها الفنان المسلم، ووظفها في التعبير عن النهائي المطلق. وسلّطت الدراسة الضوء

على المضمونات والدلالات الجمالية للأرابيسك بالقياس بالموزايك الفسيفسائي، وأشّرت بقوة على الرابطة الوثقى بين اللغة العربية وخميرة العروبة وفنون الخط العربي وبين الإسلام.

وبعد، فهذا غيض من فيض الكنز المعرفي الذي ينتظر القارئ والباحث في هذا النسيج التوحيدي الذي نأمل بأن يساهم بوضعه في مكانه الصحيح، ومنحه ما يستحق من حفر معرفي، ويحفّزه إلى السير مجدداً صوب إلباس أمتنا ثوب التقوى والعزة من جديد.

السيد عمر

أستاذ النظرية السياسية الإسلامية
بجامعة حلوان ورئيس قسم العلوم السياسية
بجامعة العلوم التطبيقية بالبحرين



المقدمة

تقوم هذه الدراسة على ثُلّة من الأوليات التي يعد الوعي بها شرطًا لتفهُّم الطرح المقدَّم هنا للتوحيد، والوقوف على مبرراته. وأولى تلك الأولويات: هي حقيقة أن الأمة الإسلامية العالمية هي بواقعها الراهن في عالم اليوم في وضع تعيس لا تحسد عليه، بالمقارنة بغيرها من الأمم.

ومن المفارقات الغريبة أنّ هذه الأمة تجمع بين كونها الأمة الأكبر عدداً من حيث عدد المنتمين إليها، والأكثر من حيث العُدّة المادية، لكونها أغنى الأمم في الأراضي والموارد، وفي الثروة الفكرية من مدخلَيْ حيازتها أعظم تراث، وتفردها بعقيدة متمشية مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها، مما يجعلها هي الأقدر بين نظيراتها على الحياة.

بَيْدَ أن تلك الأمة تمثل من الجانب المقابل واحدًا من أضعف مقومات النظام العالمي الراهن، وتقبع في مكانة متدنِّية على هرم ذلك النظام. وصورتها من هذه الزاوية هي صورة أمة ممزقة، بين تشكيلة متباينة من الدول القومية المنقسمة على نفسها، والمتخاصمة مع الأمم الأخرى المجاورة لها، العاجزة عن إنتاج ما تستهلكه وما تحتاج إليه، وغير القادرة على الدفاع عن نفسها في مواجهة خصومها وأعدائها.

وبتعبير آخر، فإن الأمة الوسط الشاهدة على غيرها من الأمم، كما وصفها الله تعالى في محكم التنزيل بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٤٣]، غدت على عكس ما كلّفها الله تعالى، بأن أصبحت أمة يتكالب عليها كل من هبَّ ودبَّ من الأمم تكالُبَ الأكلة على القصعة. وباتت أمة متواضعة الإسهام في العصور الحديثة، وإن كانت ذاتَ ماضٍ عتيد قدّمت فيه إسهامات مهمة في المعركة التي تخوضها الإنسانية على هذه الأرض ضد المَرض والفقر والجهل والرذيلة والبغضاء والعقوق.

أما الأولية الثانية، فهي تلك السُّنّة الإلهية الثابتة التي لا تعرف التبديل ولا التغيير، التي تكاد تمثل القانون الحاكم لتاريخ الإنسان على الأرض، الواردة في قول الله تعالى:

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [الأنفال: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿ لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾ [الرعد: ١١].

وتطبيق هذه السنة الكونية الربانية على الأمة الإسلامية، هو مفتاح تفسير استمرار علّتها، وباب معرفة السرّ في فشل كل محاولات الإصلاح التي جرّبتها حتى الآن. وفي السياق ذاته نلمس تفسيرًا للنجاح النسبي لمحاولات الإصلاح التي قامت بها حركات سلفية في لحظة تاريخية أقل قربًا من اللحظة الراهنة التي تعيشها الأمة الإسلامية، في شبه جزيرة العرب، وفي شمال إفريقيا، وغرب إفريقيا، وفي شبه القارة الهندية، بالمقارنة بمساعي الإصلاح الأحدث عهدًا. فرُوّاد الحركات الإصلاحية الأولى عالجوا إشكالية تدهور مكانة الأمة بالتنقيب في عمق نفسها، وتلمّسوا حلولاً أكثر جذرية للداء، واستحضروا الوسطية صفةً أساسيةً لها، ووضعوا الغلوَّ بذلك في مكانه الصحيح.

وأصاب أولئك الرُّوَّاد في نبذهم للغلو في التصوُّف. إلا أنهم وقعوا في خطأ قاتل بطرح رؤيتهم الإصلاحية على بقيّة الأمة، وعلى العالم الخارجي، دون تجهيزهما لتمثلها والتعاطي الواعي معها. وكانت النتيجة هي الإخفاق النسبي لتلك المساعي جميعًا، برغم حسن نوايا أصحابها.

أما مساعي الإصلاح التي قامت بها حكومات الدول القومية في العالم الإسلامي، سواء كانت ملكية أم جمهورية، دكتاتورية أم دستورية، في عصر ما يسمّى: ما بعد الاستعمار التقليدي، فكانت في معظمها بمنزلة بناء صروح على رمال. ذلك أنَّ قبلة دعاة تلك المحاولات الإصلاحية، حتى المخلصين منهم، انصبت على المتطلبات الماديّة للأمة، وتغافلت عن احتياجاتها الروحية مع أنها هي الأهم. وكانت النتيجة أن تلك الحركات زادت المجتمع الإسلامي خبالاً، بانطلاقها من مدخل القومية التي هي فيروس غربي حقير، يُعيد داء الشعوبية القديم إلى جسد الأمة، الذي عانت منه الأمة وتصدّت له على مدى تاريخها الطويل.

ورب قائل يقول بأن مبدأ القومية قد حقّق نجاحًا في أوربا. إلا أن الحقيقة تبيِّن أن ذلك النجاح كان عارضًا. فما لبث نجم القومية أن أفَل، بكل يقين. ويعود نجاح ذلك المبدأ في أوربا في المدى القصير إلى تقويض حركة الإصلاح البروتستانتي سلطة الكنيسة، وبث الشك في العقل والضمير الغربيَّيْن في تلك المؤسسة السلطوية.

وفي المقابل، لم يستطع المسلم المحرَّر من مثل تلك المؤسسة الدينية المتسلطة، والمتمتع بعقيدة توحيدية راسخة، قائمة على تصور لإله واحد أحد ليس كمثله شيء، وشريعة منقطعة النظير، حاكمة لظاهره وباطنه، ولسلوكه الحياتي بكل جوانبه، أن يتفاهم مع مفهوم القومية، ناهيك عن أن يغدو من مدمنيه والعاكفين عليه.

ويُفَسَّر ذلك السبب في تحمُّس المسلم في البداية للزعامات التي ربطت بين مفهوم «القومية» وشعار «الله أكبر»، ثم العودة سريعًا إلى حالة عدم المبالاة بها، بمجرد خفوت توليفة هذا المركب في صورة الزعيم. وفشلت كل تلك الحركات الإصلاحية القومية المنبع في إعادة صنع الإنسان، لافتقارها جميعًا للبصيرة في تحديد علَّة المأزق الراهن الذي يعاني منه المسلم. وأخفقت مشروعات التحديث لأنها تغريبية تصنع جفوة بين المسلم وماضيه، وتستنسخ له صورة ممسوخة من الإنسان الغربي.

وخلَت الحركات الإصلاحية الأحدث، حتى من ذلك القدر اليسير الذي أولته حركات الإصلاح الأولى التي قام بها رُوّاد الإصلاح في العصر الحديث، على صعيد تنقية الرؤية الكلية الإسلامية الأساسية من ركامات الخرافة والجهل. بل تجاوزت ذلك إلى محاكاة الغرب في الاستهانة بالدين، والدعوة إلى تجاوزه. ومع عدم الوفاء بالشرط الذي حدَّده الله تعالى لتغيير حال هذه الأمة، واصلت تلك الأمة العالمية تردِّيها وانحطاطها.

وحاولت حركة الإخوان المسلمين تجسير الفجوة بين ماضي الأمة وحاضرها والبناء على خبرة حركات الإصلاح الإسلامية على مدى قرن من الزمان قبل تشكُّل تلك الحركة. ومع أن البداية كانت رائعة وواعدة، فإنَّ الحركة أخفقت في مواصلة مسيرتها بالمستوى ذاته الذي بدأت به في عهد مؤسسها. وسمحت لنفسها بالاستدراج إلى مأساة خوض معارك جانبية، لم يكتب لها فيها النجاح.

إلا أن ذلك كان بمنزلة الخطيئة الصغرى لتلك الحركة. أما خطيئتها الكبرى فتمثلت في: عجزها عن بلورة رؤية كلية كونية للإسلام، تُبرز علاقته بكل لحظة من حياة البشر، وبكل أطياف النشاط الإنساني المعاصر. وتجلت مثل تلك الرؤية الجامعة في فكر الشيخ حسن البنا، ولكنها تلبست بقدر من الغموض والتشوش في فكر من جاءوا من بعده من قيادات الجيل الثاني. ولسوء الحظ انشغل كبار أولئك المفكرين المسلمين بأمور أخرى غير ترسيخ تلك الرؤية الكونية الإسلامية، ولم ينهضوا بواجب إتمام المهمة التي شرع الإمام حسن البنا فيها، وهي: تعميم الوعي في صفوف الأمة بمبادئ الإسلام، وبيان أنها صالحة بوصفها أساسا لوجود الإنسان في عصره، وقابلة للبقاء.

وخلاصة القول، إن تلك الحركة نمت من حيث عدد المنتسبين إليها، ولكنها لم تنمُ من حيث عمقها الفكري، الذي هو شرط تغيير حال الأمة، كما بيَّنه الله تعالى في القرآن الكريم.

أما الأولية الثالثة والأخيرة، التي يتأسس عليها صرح هذه الدراسة، فهي أن الأمة الإسلامية العالمية الواحدة، لن تقوم لها قائمة، ولن تستعيد وصف الأمة الوسط، إلا بالإسلام. فلقد كان هو مبرِّر وجودها ذاتُه منذ ما يربو على أربعةَ عشرَ قرنًا. وبه حُدِّدت معالم شخصيتها. وبه صُنِع مصيرها عبر العصور. وحدَها رؤية المسلم نفسَه خليفةً في الأرض بأمر الله تعالى هي التي تصنع منه محركًا لعجلة التاريخ الإنساني.

والسير وفق رؤية الإسلام، والالتزام الصحيح بها هو الشرط الأساس لقدرة الإنسان على التصرف على نحو مسئول مع مجمل مكونات الزمان والمكان. ويتدخل الإنسان المسلم بوصفه خليفةً بأمر الله تعالى في الأرض، فهو حق له، وواجب عليه، في المعطيات الزمانية والمكانية المادّية والنفسية والاجتماعية والروحية المحكومة بسنن كونية، ليعيد توجيه مسارها على نحو يحقق النموذج الإلهي لما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان على هذه الأرض. ومن هذا المنطلق يتجه تدخُّلُ المسلم في إعادة صياغة الزمان والمكان إلى إعادة بنائهما، وليس الهروب منهما، ولا التخلُّص منهما، على شاكلة ما تصبو إليه النزعة الهندوسية والبوذية.

ولا يسعى المسلم في عملية إعادة بناء الزمان والمكان هذه إلى إشباع إرادته الخلاقة، بل إلى الاستجابة لإرادة الله تعالى في الكون. وتأسيسًا على ذلك تصير عملية إعادة البناء

عبادةً لله وطاعة له، وليست عمليةَ غزو للطبيعة، ولا قهر لها، ولا تحدٍّ لها، على شاكلة سلوك الإنسان الغربي البروميثيوسي[1]، ويتحصن المسلم بتلك الرؤية الكونية من الإصابة بآفة من آفات ثلاث؛ ادعاء القدرة على قهر الطبيعة، الإصابة بغرور القوة حالة نجاحه، الإصابة باليأس والإحساس بالعجز حالة فشله.

ولباب ما يسعى إليه هذا الكتاب هو تعريف الشباب المسلم برؤية الإسلام للوجود، على أمل التحرُّك بهم مسلحين بالوعي بتلك الرؤية على طريق الإصلاح الحقيقي للنفس، وتمكينهم من تحديث معطيات الرؤى الفكرية المبكرة التي قدّمها روّاد الحركة السلفية العظام من أمثال: محمد بن عبد الوهاب ومحمد إدريس السنوسي وحسن البنا، ونظرائهم. وترمي هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على العلاقة الوثقى بين الإسلام وكل مجالات الفكر والنشاط الإنسانيَّيْن، مدلِّلةً على أن التوحيد وحده هو الركيزة النواة التي ينبغي تأسيس أي برنامج إصلاحي في أي مجال كان عليها. فالتوحيد هو جوهر الإسلام ونواته. ولا نجاح يُرتَجى لأى حركة إصلاحية لا تنطلق منه.

وتأسيسًا على هذا كله كان «التوحيد» هو عنوان هذا الكتاب بصفته مضمونًا للآصرة الوثقى بين الإسلام والوجود كله بما فيه ومن فيه.

وأتضرع إلى الله تعالى أن يتقبل مني هذا العمل الذى هو إسهام متواضع من واحد من عباد الله تعالى، في موضوع هو الأعظم بين موضوعات الفكر الإنساني، وأن يوفق القارئ إلى معرفة الحقيقة الربانية. وأمَلي أن يساهم هذا الكتاب في تحقيق هذه الغاية على صعيدَي التخلية ببيان ما ليس من التوحيد في شيء، وعلى صعيد التحلية ببيان جوهر التوحيد ومضموناته الحقيقية، وأن ييسر الله تعالى سبيل جعل هذه الدراسة وسيلةً لتحرُّك الأمة نحو استيفاء شرط التغيير.

إسماعيل الفاروقي

جامعة تمبل - ذو الحجة ١٤٠٢ هـ

---

(١) يعود الفاروقي رحمه الله بجذر العقل الغربي المعاصر إلى الأساطير اليونانية القديمة، حيث التعدد في الآلهة والصراع بينها، والصراع بين الإنسان والإله، وأسطورة سرقة النار من الآلهة، التي ترمز إلى العلم والمعرفة، بغير إرادة الإله، وتزويد الإنسان بها، والقسمة الضيزى بين الآلهة والبشر حيث يصير للآلهة العظم وللبشر اللحم – المترجم.



التوحيد

جوهر الخبرة الدينية

أولاً: التوحيد كخبرة دينية:

مفهوم الربِّ هو نواة الخبرة الدينية. ويعني الركن الأول من أركان الإسلام (لا الله إلا الله) - ببساطة - مركزيةَ مفهوم الله بالنسبة للمسلم في كل مكان وفي كل فعل، وفي كل فكرة، وفي كل زمان. فوعي المسلم ممتلئ بوجود الله تعالى على الدوام، وهو شاغله الأسمى. والسؤال الذي يترتب على ذلك هو: ما معنى تلك المركزية، واستحواذ معية الله بكل جلالها على المسلم؟

تجادل الفلاسفة ورجال الدين المسلمين فيما بينهم على مدى قرون بصدد الإجابة على هذا السؤال، إلى أن بلغت المحاجَجَةُ بينهم ذروةَ نُضجها في أطروحات أبي حامد الغزاليّ، وابن سينا. فالفلاسفة انتهوا إلى حجة تصب في اتجاه تواتر نظام الكون. ودفعوا بأن هذا العالم «منظومة كونية متكاملة متناغمة»، يسودها النظام، وتحكمها السنن، حيث تحدث الأمور فيها بتوفر عِلَلِها. ولا يمكن للأسباب إلا أن تفضي إلى الأثر المتناسب معها.

والفلاسفة المسلمون بهذا التصور ورثة للتراث الديني والفلسفي القديم في اليونان وبلاد الرافدين ومصر. والخلق ذاته، وفق تلك الرؤية الفلسفية، هو انتقال من الحالة الهيولية إلى وضعية الكون المتناغم. واحتفى المسلمون من تلك الرؤية بالشق المتمثل في تسامى الأفكار المرتبطة بنبل الذات الإلهية وإطلاقيتها المتجاوزة لكل ما عداها، بحيث لا يشبهها أي شيء. ولكنهم لم يقبلوا فكرة إمكانية وجود أي قدر من التساوق بين تلك الذات الإلهية وبقية ما بالكون. وآمنوا بالمغايرة المطلقة بينهما.

وفي المقابل خشي رجال الدين المسلمين، من أن يؤدي تأكيد الفلاسفة المسلمين على ثبات نظام الكون، واعتباره علاقةَ علَّة ومعلول حتميةً، إلى النَّيْل من صورة تلك الذات الإلهية، وتحولها في عقل المسلم إلى كينونة بلا وظيفة، لرب - حاشا لله - لم يعد له من دور يذكر بعد الفراغ من خلق الكون، وبث السنن فيه، وجعله يعمل على شاكلة الساعة، وتتحكم علاقة السببية في كل شيء فيه.

ولرجال الدين الحق في هذا التخوُّف. ذلك أن عالمًا يحدُث كلُّ شيء فيه بسبب، وتكون الأسباب فيه طبيعية، أي نابعة منه ومتضمنة فيه، يصير عالمًا آليَّ الحركة، بغير

حاجة إلى ربٍّ يدبّر أمره ويحفظه. ولا تُشبِع مثلُ هذه الصورة للإله الإحساسَ الدينيَّ للإنسان. فإما أن يكون الإله هو الخلاّق الذي يستمدُّ منه كلُّ ما في الوجود كينونتَه وعلّة وجوده، وبأمره يحدث كل شيء. وإما أن تنتفي عَنه صفة الإله بمطلقها. وأقام رجال الدين الحُجَّةَ على أن الصورة التي رسمها الفلاسفة للإله مجانبةٌ للصواب، لكونها تظهره بمظهر الجاهل بما يحدث في الكون، أو العاجز عن إبداعه، أو عن التحكم فيه، أو مَنْ معه إلهٌ آخر هو المهيمن على الوجود، وهو السبب الحقيقي له.

وتأسيسًا على ذلك رفض رجال الدين تصوُّر الفلاسفة للإله، وابتكروا المبدأ المسمَّى: «الإحداث». وجوهر النظرية القائمة على هذا المبدأ، أن الله تعالى يجدِّد العالم في كل لحظة، وبإرادته يحدث كل ما يحدث فيه. ومن ثم فالمتحكِّم في نظام العالم ليس هو السببية المحضة، بل الثقة بأن الله تعالى، يهدي عباده إلى معرفة الأثر الصحيح الذي سيترتّب على سببُه الصحيحِ، لأنه سبحانه عادلٌ وعلى صراط مستقيم، ولا يرضى لعباده الضلالة. ولبُّ هذا التصورُ هو أن مبدأ السببية محكوم بالإرادة الإلهية الحاضرة على الدوام ومتكيِّف معها. وبهذا الطرح كانت لرجال الدين الحجة البالغة على الفلاسفة[١].

ويكمن وراء رؤية رجال الدين الإسلامي هذه خبرةٌ إسلامية لا تنظر إلى الذات الإلهية على أنها مجرد المطلق والعلّة الأولى النهائية لنشأة الخلق، بل على أنها أيضًا لبُّ المعيارية في الكون. وهذا هو البعدَ من مفهوم الإله الذي تعرّض لقدر كبير من البخس في النظرية التي طرحها الفلاسفة التي صوّرته على أنه إلهُ خلقٍ وانتهى من مهمة الخلق. وهو جوهر رد المسلم على عوارها.

ويعني تضمين المعيارية في مفهوم الإله أنه سبحانه صاحب الأمر والنهي والمدبِّر لكل ما في الوجود، وعنايته بالكون وبكل ما يصدر فيه من حركات وسكنات وأفعال حقائق لا

(١) برهان خروج رجال الدين بنصر مبين على الفلاسفة هو تلك السمعة الرديئة التي منيت بها الفلسفة، أي المعرفة المجرَّدة، التي شق الكندي أول طريقها، وتبعه عليه الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا وابن رشد، بدليل النعوت السلبية التي أطلقت على الفلاسفة، من قبيل وصفهم بـ: الهيلينيين، المناطقة، المشائين، الرواقيين، والطريقة التي عاملهم بها المسلمون هم وكتبهم على مدى التاريخ الإسلامي. ومرد هذا المآل المحزن الذي ساق الفلاسفة أنفسهم إليه أنهم نأوا بأنفسهم عن البدهيات الأساسية للأمة. ونود أن نحيل القارئ لتحليل رائع للجذور الهيلينية للفلسفة الإسلامية، ورفض مفكرين إسلاميين لها، في: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧ م.

يرقى إليها الشك، وأن اتباع الإنسان لمشيئته ولإرادته قدر استطاعته هو أساس قيمة الفعل الإنساني. وتلك الإرادة الإلهية هي التي تحدد للإنسان ما ينبغي أن يكون عليه كل ما في الوجود، حتى في الحالات التي لا يترتَّب على إنجازها بالفعل واجب تكليفي نابع منها عليه. وبرغم أن تلك الذات الإلهية مطلقة وغيبية فإنها ليست معزولةً عمًا هو قيمي، ولا قابلة للتأكيد عليها على حسابه. ولو قُدِّر للمسلم أن يستخدم هنا مقولة « قيمة المعرفة» لوجدنا لسان حاله يقول إن قيمة الغيبي الماورائي هو أنه يقوم بدوره الفاعل بوصفه مصدرَ الأمر التكويني أو مولد الدافعية، أو المعيارية.

فإلى الله تعالى المنتهى. بمعنى أنه إليه سبحانه تتجه كل العلائق والغايات في الكون وتستقر. فكل شيء في الوجود يُسعَى إليه من أجل شيء آخر. والشيء الآخر يُسعَى إليه من أجل شيء ثالث، وهلمّ جرًا. وتتواصل تلك السلسلة العلاقية المترابطة، إلى أن تصل إلى الغاية النهائية الأخيرة، التي هي غاية بذاتها، وليس من أجل غيرها. والله تعالى هو الغاية النهائية، التي هي موئل كل الغايات الأخرى، وملتقى شبكات نهايات كل الغايات، ومنتهى المراد كله في هذا الكون. والذات الإلهية بهذا التصور هي مصدر الخيرية في كل ما في الوجود. وما لم يضع الإنسان تلك الغاية المطلقة الأسمى في الحسبان، فإن كل عُرَى سلسلة العلاقات والغايات تتفكك وتفقد وظيفتها. فالأساس القيمي لكل تلك الحلقات والسلاسل العلاقية هو ارتباطها بالقيمة المطلقة العليا.

ويترتب على هذا التصور للذات الإلهية بوصفها المنتهى الأخير المطلق، ومصدر الأساس القيمي لكل ما في الوجود، حتميةُ أن يكون الإله واحدًا أحدًا فردًا صمدًا ليس كمثله شيء. ومن الواضح أنه في غيبة هذا الشرط، ينفتح الباب مجددًا لإثارة مسألة وجود أوَّل آخرَ، أو قديمٍ آخرَفي الوجود، وأولويَّة أحدهما أو علوِّه على الآخر. فجوهر المنتهى أن يكون فريدًا ولا نظير له. وهذا القول ذاته ينطبق على العلَّة الأخيرة من سلسلة العلَل المترابطة.

فلباب الآخرية هو انتفاء اعتماد الآخر على غيره. وفي هذا الصدد يأتي البيان القرآني الشافي في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا

يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وهذا التفرد التوحيدي هو الذي يؤكد عليه المسلم في شهادته أن: لا إله إلا الله. أمَّا فكرة الجزم بوجود إله للكون، فإن المسلم يمثل حلقة متأخرة في تكريسها. ومن بين الشواهد القرآنية على هذه الحقيقة ببعُدَيْها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقوله سبحانه ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٣]، وقوله جل وعلا ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضاً وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْداً لِّقَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٤]، فالجديد الذي أتى به التصور الإسلامي ليس وجود إله، وإنما وحدانية هذا الإله وتفرده، وإحياء المقاومة للوثنية، ولكل صور المؤسسات التقليدية الحائدة عن التوحيد الخالص، في عصر سادت فيه عقيدة التثليث والثنوية، وتدنَّت فيه عقيدة التوحيد في الوعي الديني.

ومن أجل تطهير الوعي الديني من الشرك على نحو لا رجعة فيه، أكّد الإسلام على التزام الدقَّة البالغة في استعمال المفردات اللغوية على نحو يليق بالمدركات المتعلقة بذات إلهية متفردة منقطعة النظير، أوحتى شبه النظير. وبيَّن الله تعالى أنه هو سبحانه: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وأمر نبيه والبشرية معه أن: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ① اللَّهُ الصَّمَدُ ② لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ③ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ④﴾ [الإخلاص: ١ - ٤]، وهكذا تخلصت مفردات اللغة الدالة على الذات الإلهية من كلمات: الأب، الابن، المخلص، الشفعاء، وما شاكلها، والتأكيد التام على التفرد والتجاوز المطلق المفارق للذات الإلهية عن كل ما عداها بالكون، على نحو لا يستطيع معه أي إنسان أن يدعي علاقة مع الله ينفرد بها دون من عداه من البشر. وقرر الإسلام أن كل البشر والمخلوقات سواسية أمام الخالق سبحانه، وأن لا إنسان ولا مخلوق أقرب بذاته، ولا بعمله، إلى الله تعالى من غيره من نوعه، ولو بمثقال ذرة، من حيث المبدأ. فكل ما بالكون مخلوق يقف

على الخط الفارق بين الطبيعي وبين المتعالي، بحكم المبدأ الأوليّ المتمثل في كون الله تعالى هو المتفرد بموضع القيمة العليا، وإليه المنتهى.

ومن السهولة بمكان إدراك العلاقة بين هذه الوحدانية الأحدية لله تعالى، والحياة الدينية للإنسان. فقلب الإنسان قد يؤوي معبودات أدنى شأنًا من الذات الإلهية على الدوام، وقد تخيم أمانيٌّ متعددة المراتب على النية الإنسانية، على نحو شبه دائم. وأسمى النوايا، كما علمنا كانط، هي أنقاها، أي المحررة من كل وازع مادي. أما القَصد الإنساني الأنقى فيما يعلمنا الإسلام، فهو الذي تزاح فيه كل إرادة أخرى وتزول، بحيث لا يصير له من شاغل غير الله تعالى.

وليس بالإمكان التفكر في الله تعالى بوصفه نواة المعيارية، والغاية المطلقة المرغوبة الحتمية الوجود لذاتها، ما لم تكن هناك مخلوقات مخاطبة بتلك المعيارية. بمعنى آخر أن المعيارية مفهوم علاقي يقتضي وجودَه وجودُ مخلوقات قابلة لإدراك الأمر الإلهي والمعرفة به، وقادرة على تحقيقه. والعلاقية شيء، والنسبية شيء آخر مغاير، ولا ينبغي أن يساء فهمها على أنها تَستبطن بأي حال عدمَ اكتفاء الله تعالى بذاته عمن سواه، أو حاجتَه إلى الإنسان وعالمه. فالإلهَ في المنظورِ الإسلامي - غنيٌّ عن كل خلقه، ومكتف بذاته. إلا أن ذلك الغنى بالذات، لا يتعارض مع خَلْق الله تعالى كونًا محكومًا بسنن وأوامرَ تكوينية وتكليفية إلهية، يمكن أن يدركها البشر ويعرفون مقتضياتها.

خلاصة القول إن بؤرة الخبرة الدينية الإسلامية مشغولة بإله واحد أحد فرد صمد ليس كمثله شيء، إرادته لا مُعقِّبَ عليها، وهادية لكل جوانب حياة الإنسان على الأرض. ويعبر القرآن الكريم عن تلك الحقيقة على نحو يأخذ بالألباب، وهو يصور مشهد كشف الله تعالى لملائكته عن إرادته خلقَ الأرض، وجعلَ خليفة فيها يلبِّي مشيئتَه عن اختيار. وترد الملائكة بأن مثل ذلك الخليفة الحر الإرادة قد يقتل ويفسد في الأرض ويسفك الدماء. وهم - بالمقابل - لا يعصون الله تعالى ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ويسبحون الله ويقدسونه. وحول الرد على تلك المقارنة بين الملائكة المستقيمين على الجادَّة أبدًا وهذا الخليفة، يجيء بيانُ الله تعالى الفصلُ بأنه سبحانه يعلم ما لا تعلمه الملائكة. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ

لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

ومن الجلي أن الإنسان - بوصفه مخلوقًا حرًا - قد يقترف السيئات. إلا أن امتثال الإنسان للإرادة الإلهية عن اختيار، وهو مستطيع تمامًا أن لا يمتثل لها، يشكِّل بحد ذاته امتثالاً لمستوى من الإرادة الإلهية أسمى وأجدر بالإجلال. ومردُّ ردِّ حجة الملائكة بأفضليتهم على من قد يخطئ، هو عند التدقيق فيه، بسبب كونهم لا يمتلكون حريةَ معصية الأمر الإلهي. ويسلط القرآن الضوء على قيمة الحرية الإنسانية هذه بجلاء، ببيان انفراد الإنسان بحمل الأمانة، في مقابل إشفاق السموات والأرض والجبال من حملها. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وما الأمانة أو المشيئة المقدسة التي عجزت السموات والأرض عن تحملها، إلا القانون الأخلاقي المؤسس على حرية الخليفة. أما فيما يتعلق بالسموات والأرض، فإن إرادة الله تعالى تتحقق بالأمر الإلهي التكويني، أو بما بِتْنَا نسميه ضرورات القانون الطبيعي.

ومن الشواهد القرآنية على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [هود: ٦]، وقوله سبحانه ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٣٨) وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (٣٩) لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٣٨- ٤٠]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

فسنن الله تعالى التي فطر الخليقة عليها، التي لا تتبدل ولا تتغير، تجعلها تسير على النهج الذي تسير عليه. ولا تستطيع الطبيعة أن تنتهك القانون الطبيعي، ولا أن تفعل غير الوفاء الكامل بمتطلباته. أما الإنسان الذي تحلَّى بالشجاعة وقبل حمل الأمانة، فهو قادر على طاعة الأمر الإلهي التكليفي، وعلى عصيانه، بدليل قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: ٤١].

ومن هنا، فإن الإنسان هو المخلوق الوحيد، الذي يتوفر في فعله الشرط الأخلاقي، وهو: الفعل الحر. والقيم الأخلاقية أرقى من القيم الأوَّلية الطبيعية، حيث إنها تستبطن قبولها هي والقيم النفعية الوسائلية مسبقًا وتُجاوزُها، ومن ثَمَّ تتبوأ مكانةً أسمى من كليهما. ومن الواضح أن القيمة الأخلاقية للفعل الحر هي الشق الأسمى من الإرادة الإلهية التي لأجلها خَلَق الله الإنسان، وأنعم عليه بأن جعله خليفة بأمره في الأرض.

وبهذه النعمة الإلهية صار الإنسان أسمى مكانة من الملائكة، لكونه أقدرَ على فعل ما لا يقدرون هم على فعله. ومن بين الأدلة القرآنية على هذا التكريم الإلهي للإنسان: ﴿ **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ** ﴾ [البقرة: ٣٤]. فالإنسان قادر على التصرف على نحو أخلاقي، بعكس المخلوقات الأخرى. والإنسان يخضع - شأنه شأن المخلوقات الأخرى الحية النباتية والحيوانية - للسنن الإلهية التكوينية الطبيعية، في وجوده المادي على ظهر البسيطة، بوصفه شيئًا من الأشياء الكائنة على الأرض. إلا أنه يتبوأ في المقابل مكانة لا نظير لها بوصفه الكائن الحر الذي يتحقق عبره الشق الأسمى من المشيئة الإلهية في الكون. فالإنسان صاحب رسالة كونية لكونه خليفة أصيلا لتطبيق الأمر التإلهي التكليفي في الأرض بوصفه الشق الأسمى من الإرادة الإلهية.

وحاشا لله أن يخلق مخلوقًا كونيًا مثل الإنسان، ثم لا يزوِّده بالقدرة على معرفة الإرادة الإلهية، وأن يجعل كلَّ ما على الأرض طيِّعًا ومسخَّرًا له، بدرجة تكفي لقيامه برسالته الأخلاقية، أو أن يسكنه في أرض لا يختلف حالها، بقيامه بتفعيل إرادة الله تعالى فيها، عن حالها لدى نكوصه عن القيام بتلك المهمة التكليفية فيها.

من هنا منَّ الله تعالى على الإنسان بتنزيل الوحي الإلهي على الرسل والنبيين، ليتعرف به على المشيئة الإلهية ببيان مباشر وآنيٍّ لما يريد الله تعالى منه أن يحققه على الأرض. وكلما انحرفت البشرية عن مضمونات الوحي الإلهي جرَّاء التحريف أو النسيان أو الإفساد فيه أنزل الله تعالى رسله من جديد لاستعادة الوعي الإنساني الصحيح بالإرادة الإلهية، على نحو يراعي قدرات الإنسان النسبية وفق الزمان والمكان، وما يطرأ عليهما من تحولات، تحقيقًا لغاية واحدة، هي أن يظل في متناول الإنسان على الدوام القدرُ الكافي من المعرفة الصحيحة بالأوامر الإلهية التكليفية الأخلاقية.

ومن جهة أخرى أنعم الله تعالى على الإنسان بالحواس والعقل والقدرة على الفهم والحدس، وبكل مقوِّمات فطرة التعرف بنفسه على الإرادة الإلهية دون معونة من أحد ؛ لأن تلك الإرادة الإلهية فُطرت عليها العلاقات الطبيعية، والعلاقات الإنسانية على حدٍّ سواء. وفي حين يركز الإنسانَ على العلم الطبيعي في استكشاف سنن النظام الطبيعي، فإنه يتوجه في ضبط العلاقات الإنسانية إلى تفعيل الحس الأخلاقي، والالتزام بالنظام الأخلاقي. وعلى صعيد الشق الأول يدرك الإنسان أن اكتشافاته واستنتاجاته ليست يقينية، بل هي موضع تجريب متواصل يصوِّب به الخطأ، ويعمِّق بصيرته بمزيد من التجريب والتحليل والتصحيح.

وعلى ضوء هذا التصوُّر تظلُّ مواصلةُ البحث ممكنة، ولا ييأس العقل من إعادة النظر في اكتشافاته السابقة، ولا يملُّ من تصحيحها، دون أن يقع في براثن النزعتين: الشكوكية والكلبية. ويعي الإنسان المسلم أن معرفة إرادة الله تعالى بالعقل ممكنة، ومعرفةَ إرادته سبحانه وتعالى بالوحي يقينية. وبمجرد إدراك تلك الإرادة تصير مقبوليَّة مضمونها واحدة من حقائق الوعي الإنساني. فجوهر المعرفة بالقيمة هو إدراكها، واعتمال جاذبيتها المحركة في الوجدان، وقوة العزيمة النابعة منها في النفس. ومقتضى معرفة القيمة، هو انتهاء خلود الإنسان إلى الأرض، وفقدانه توازنه الوجودي لصالح التحرك باتجاهها، بما يعنيه ذلك من مكابدة التغيير، والشروع في الوعي بما تستوجبه كينونته بوصفه خليفة بأمر الله تعالى في الأرض، والقيام بما يجب عليه القيام به ترتيبًا على ذلك الوعي. وكما اعتاد العالم الأمريكي الإمبيريقي الكبير (س. آي. لويس) أن يقول: «إدراك القيمة خبرة، وهو بحد ذاته عملية تقييم»[1].

ويكشف ذلك عن عظم فضل الخبرة الإسلامية على نظرية الإنسان. ونود الآن أن ننظر في عواقب تلك الخبرة ومضموناتها بالنسبة للتاريخ واللاهوت الخلاصي، بعد أن عرَّجنا من قبل على قابلية الطبيعة لإعادة التشكيل، ولإعادة الصياغة والتهذيب على نحو يجسد النموذج الإلهي في الواقع المَعيش على الأرض. ولا عذرَ للإنسان إن هو تقاعس عن القيام بموجبات خلافته في الأرض، في ظل تمهيد الله تعالى لها لخلافته فيها، وتزويده بالوحي،

(١) فصَّل، س. آى. لويس، هذه الفكرة في كتابه: تحليل المعرفة والتقييم. انظر:
C.I Lewis , Analysis of Knowledge and Valuation , La Salle : The Court Publishing Co. 1946 , PP. 614-617 .

وبالقدرة على التعرف على المشيئة الإلهية بالعقل. والحق أن سبيل خلاص الإنسان الوحيد، في منظور الإسلام، هو أداؤه لرسالته التي خلقه الله تعالى من أجلها، المحددة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ولابد أن يقوم الإنسان بهذه المهمة بنفسه، وإلا فلا وزن لعمله. يقول الله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]، فلو كان خلاص الإنسان ليس من فعل نفسه، بل من فعل أحد غيره، حتى لو كان ذلك الغير هو الله تعالى، يصير الإنسان كألعوبة، وهذا الحكم مترتب على طبيعة الفعل الأخلاقي. فالفعل الإنساني لا يصير جديراً بوصفه بالأخلاقي، إلا إذا كان فعلا حرّاً مختاراً، منجزاً من بدايته إلى نهايته بخليفة حُرٍّ ومؤسس على إرادته الحرة. ودون مبادرة الإنسان وجهده تنهار القيمة الأخلاقية للفعل من أساسها. ومن البراهين القرآنية على ذلك قوله جل وعلا: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩].

وخلاصة القول إن الخلاص الإسلامي هو على النقيض تمامًا من الخلاص في المسيحية التقليدية. بل إنه لا نظير لمفهوم (المخلص) في المفردات الدينية الإسلامية. فليس هناك مخلص، وليس هناك ما يحتاج الإنسان إلى تخليصه منه. فالإنسان والعالم مفطوران على الخيرية الإيجابية، أوعلى الحياد، وهما ليسا شريرين. فالله تعالى يقول في وصف ما خلق: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، ويقول سبحانه: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٢، ٣]. فكل مولود يولد على الفطرة الصحيحة التي فطر الله الناس عليها، غير محمل بأية خطيئة أصلية، كبيرة كانت أم يسيرة[1].

---

(١) انظر: . Saint Augustine ,The Enchiridion, Chap.26 وحول تحليل المفهوم المسيحي للخطيئة، انظر الفصل السادس من كتاب المؤلف:

Christian Ethics :A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas , Montreal: McGill University Press ,1967 ,:

والواقع أن الإنسان يولد متخطيًا نقطة الصفر، لكونه يولد على الفطرة، مزودًا بالحواس وبالقدرة العقلية الجاهزة للاستعمال. ويجد بصحبته الوحي، وأمامه العالم الطيِّع المستعد تماما لتلقى فعله الأخلاقي. وفي ذلك نقرأ قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ٨ - ٩] وقوله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [المائدة: ٨ - ١٠]، ويقول سبحانه: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ١٠]، ومناط السعادة الدينية للإنسان، أو بالأحرى وفق المفهوم الإسلامي «فلاحه»، هو استجابته لأمر الله تعالى التكليفي[1].

وبوسع الإنسان أن يأمل في رحمة الله تعالى وعفوه، شريطة عدم التعويل عليها، في حال إحجامه عن تفعيل المشيئة الإلهية في الأرض، سواء كان ذلك ناجمًا عن جهله بها، أو عن تكاسله عن العمل بموجبها، أو عن تحديه الصريح لها. فمصير الإنسان بالضبط هو ما يصنعه لنفسه بنفسه. يقول الله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۝١ وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢ وَقَالَ الإِنسَانُ مَا لَهَا ۝٣ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۝٥ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ ۝٦ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ١ - ٨] وحكم الله عادل، لا محاباة فيه، ولا إجحاف.

وميزان العدل الإلهي هو الذروة المطلقة في الدقة والكمال. ونظامه في الثواب والعقاب الدنيوي والأخروي، وتقريره مصير الإنسان شقيًا ملعونًا، أم مباركًا مرضيًا عنه، يعبر بكل دقة عما يستحقه. وفي ذلك نقرأ قول الله تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران: ١٨٢]،

---

(١) مفهوم الفلاح مستمد من جذر لغوى يعنى الاستنبات في الأرض. انظر: المرتضى الزبيدي، تاج العروس، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥، مادة: فلح، المجلد الثاني، ص ١٩٩.

وقوله الحق: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

هذا عن تأثير الخبرة الدينية الإسلامية على لاهوت الخلاص. أما عن تأثير تلك الخبرة على تاريخ العالم فهو الآخر بالغ الأهمية. فبنور تلك الخبرة اندفع المسلم بنفسه على مسرح صنع التاريخ، رغبة في تجسيد النموذج الإلهي، الذي بلغه إياه رسول الله بالوحي المنزل عليه. ولم تعد في حياته قضية أحب إلى نفسه وأغلى عليها من تلك القضية، إلى حد صار معه مستعدا للتضحية بنفسه في سبيلها. وبرؤية صحيحة لمهمته في هذه الأرض، نظر المسلم إلى الكرة الأرضية بأسرها على أنها ساحة فعله، ونظر إلى أمته على أنها تشمل البشرية بأسرها عدا حفنة يسيرة من المتمردين، لا يمتثلون إلى الكلمة السواء معها، إلا بقوة السلاح.

ولم ينظر المسلم إلى سلامه الإسلامي الذي يبنيه بسواعده، على أنه سلام مجتمع أحادي البنية يسود فيه الإسلام وحده. فلقد احتضن ذلك المجتمع أهل الكتاب من نصارى ويهود، وصابئين، بنص القرآن الكريم. وضمَّ الزرادشتيين بالسنة النبوية. وانفتح أمام البوذيين والهندوس باستقراء الفقهاء المسلمين لدلالات السنة النبوية. وظل النموذج على ما هو عليه، متمثلاً بعالَم كلمةُ الله فيه هي العليا، والكل يسلم بسموها، كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٤٠]، ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]، إلا أن ذلك التسليم، لا تكون له أية قيمة ما لم يكن مؤسسًا على قرار حر ومدروس من جانب كل فرد. وهذا هو السر في أن الدخول في السلام الإسلامي، لا يعني أبدًا اعتناق الإسلام. بل يعني الدخول في علاقة سلمية تغدو الأفكار في ظلها حرَّة، والبشر أحرارًا في الإقناع والاقتناع.

وواقع الأمر أن الدولة الإسلامية وضعت كل مواردها تحت تصرف المجتمع المسيحي، أو المجتمع اليهودي، أو المجتمع الهندوسي أو البوذي، كلما سعت تلك المجتمعات إلى

الاستعانة بسلطتها في إعادة أي فرد من أتباعها يتحدى موجبات الالتزام بها، إلى مرجعيتها. وكانت الدولة الإسلامية هي الدولة الوحيدة غير اليهودية، التي لا يسمح فيها لليهودي أن يتنصل مما تفرضه يهوديته عليه من حقوق وواجبات، أو أن يتمرد على مرجعيته اليهودية. وتنطبق ذات القاعدة على المسيحي والبوذي والهندوسي. وفي المقابل، لم يكن ثمة مناص أمام الفرد اليهودي الأوربي، حتى تحريره في القرن التاسع عشر، أن يتحدى تعليمات كنيسه، إلا أن يُحرم كنسيًا، ويعامل كشخص مخالف للشريعة اليهودية، تنتظره خارج أسوار الجيتو، الدولة المسيحية، أو أي شخص غير يهودي، لتقصيه أو تقتله. أما الدولة الإسلامية، فكانت تعيد اليهودي الشرقي الذي يتحدى مرجعيته الدينية، إلى جادته، باسم حاخاماته. وهذا أبلغ دليل على الفهم الإسلامي للأمانة التي حملها الله للإنسان على أنها فعل أخلاقي.

ثانيًا: التوحيد كرؤية للعالم:

جرى التعبير عن التوحيد عادة وببساطة على أنه يعنى الاعتقاد والشهادة بأنه: لا إله إلا الله. وتأتى هذه الشهادة التي تبدو في ظاهرها مبنية على الإثبات بعد النفي، في عبارة في غاية الإيجاز، تحمل أعظم المعاني، وأغناها في الفضاء المعرفي للإسلام كله. وقد يحدث أحيانًا أن تعبر جملة واحدة عن جماع ثقافة كاملة، أو حضارة كاملة، أو تاريخ كامل. وهذا بالقطع هو حال: الكلمة، أو شهادة الإسلام. فكل ما يحتويه الإسلام من تنوع وثراء وثقافة وتعاليم وحكمة وحضارة متضمن في تلك العبارة بالغة الإيجاز: لا إله إلا الله.

فالتوحيد هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان وللزمان، ولتاريخ الإنسانية ولمصيرها. وفي لبِّه تكمن المبادئ التالية:

الثنائية:

بالكون نوعان متمايزان: إله، ولا إله. خالق ومخلوقات. أما نظام الإله فهو قاصر على الله سبحانه وتعالى وحده. فهو وحده الرب السرمدي، الذي لا بداية له ولا نهاية. وهو الخالق، المتعالي، المتفرد على الدوام، بلا شبيه ولا شريك. فهو سبحانه ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقع فريق من عباده في خطل بالغ في تصور

حقيقته: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الأنعام: ١٠٠]، برغم حقيقة كونه سبحانه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وأمره لعباده أن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١ - ٤] وأما النظام الآخر، فيتعلق بالمكان والزمان والخبرة والخليقة، ويشمل كل المخلوقات وعالم الأشياء والنباتات والحيوانات والبشر والجن والملائكة والسموات والأرض والجنة والنار، وكل ما يتعلق بهم منذ أن جاءوا إلى هذه الحياة وحتى نهايتها.

ونظام الخالق مغاير تمامًا وبشكل مطلق لنظام المخلوقات، من حيث الكينونة، والكنه، ومن حيث الوجود والوظيفة. ومن المستحيل على الإطلاق أن ينصهر أحد هذين النظامين في الآخر، أو يحل فيه، أو يختلط به، أوأن يتحد أحدهما بالآخر. فمن المحال أن يتحول الخالق إلى مخلوق، أن يتسامى المخلوق ليصير ويتجلى في صورة الخالق بأي منطق، ولا بأي شكل كان.

التصورية:

العلاقة بين نظامي الخالق والمخلوق فكرية تصورية في طبيعتها، وركيزة مرجعيتها في الإنسان هي ملكة الفهم. ويشمل الفهم بوصفه أداة للمعرفة، ومستودعًا لها كافة الوظائف المعرفية كالذاكرة والتخيل والتفكير والملاحظة والحدس والإدراك، وما شاكل ذلك. وكل البشر فطروا على الفهم بدرجة تكفي لمعرفة المشيئة الإلهية بواحدة من طريقتين أو بكلتيهما الوحي المنزل من عند الله تعالى، واستنباط تلك الإرادة من ملاحظة السنن الإلهية المبثوثة في الكون التي لاتتبدل ولا تتغير. وإليها يشير قول الله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣].

الغائية:

طبيعة الكون غائية، بمعنى أن له غاية خلقه خالقه من أجلها. وهو يؤدى غايته تلك في الحدود المرسومة له. فالكون لم يخلق عبثًا ولا على سبيل اللعب. يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، ويقول: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ

وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، ويقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦]، فالكون ليس نتاج الصدفة، بل هو كون أبدعه خالقه على أكمل حال، وخلق كل شيء فيه بقدر، ليؤدي وظيفة كونية محددة له. يقول الله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، ويقول: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ [الأعلى: ٢]، ويقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢].

فالعالم كون مترابط ومنتظم ومتناغم، لا تفاوت فيه ولا فطور، تتحقق فيه إرادة خالقه على الدوام. وسنن الله تعالى في الكون بمنزلة أوامر تكوينية لا مناص من تحققها، ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣]، ويقول: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ [الفرقان: ٢]، ويقول: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١].

ويصدق ذلك على كل المخلوقات، باستثناء الإنسان فيما يتعلق بالأوامر التكليفية الإلهية الموجهة إليه. فذاك العمل الإنساني الأخلاقي لا يتوافق بالضرورة مع الإرادة الإلهية، لكونه في جوهره عملاً يرتكز على التدبر الحر الإرادي المقصود. أما الإنسان في بعده الجسدي والنفسي فهو متكامل مع بقية المخلوقات، وخاضع للسنن التكوينية، وغير مختار في الاستجابة لمقتضياتها.

ومعنى ذلك، أن البعد الروحي للإنسان المرتكز على الفهم والفعل الأخلاقي هو وحده الذي يخرج من نطاق السنن الإلهية التكوينية المحكومة بقاعدة: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢][1]، فالفهم والفعل الأخلاقي يعتمدان على صاحبهما

(١) ومن بين الشواهد القرآنية الأخرى التي يمكن للقارئ تعميق هذه النقطة بالرجوع إليها: البقرة: ١١٧، آل عمران: ٤٧، ٥٩، الأنعام: ٧٣، النحل: ٤٠، مريم: ٣٥، غافر: ٦٨. ولقد تجاوزت في الترجمة في هذه النقطة وأمثالها عن بعض المفاهيم الملتبسة، مثل: القانون الطبيعي، والحتمية الطبيعية، مُوظفًا مفهومًا بديلاً أكثر تعبيرًا عن المعنى الذي يؤصل له المؤلف، وهو: الأمر التكويني في مقابل الأمر التكليفي - المترجم

ويتحددان بقراره وما تنعقد عليه نيته. ولتحقق الإرادة الإلهية بهذا الفعل الأخلاقي الحر قيمة نوعية تفوق تحققها بالتسخير بواسطة المخلوقات الأخرى. ذلك أن مستوى تحقق الإرادة الإلهية دون اختيار من الفاعل يتعلق بمستوى القيم الأولية أو النفعية. أما التحقيق الحر لتلك الإرادة فيتجاوز ذلك المستوى إلى مستوى القيمة الأخلاقية.

ويجب ألا يغيب عن بالنا أن للغايات الأخلاقية التي أرادها الله تعالى للإنسان بأوامره التكليفية ارتباطًا بالعالم المادي، ولها من ثم بُعدُها القيمي الأولي النفعي. كل ما في الأمر أنها لا تستمد تميزها وتفردها من ذلك البعد، وإنما من كونها: فعلاً أخلاقيًا حرًا. فمصدر رقيها النوعي هو كونها قابلة للتحقق بإرادة الإنسان الحرة، بحيث تظل إمكانية الامتثال لها، أو مخالفتها واردة.

والدرس المهم الذي يمكن الخروج به من إشفاق السموات والأرض من تحمل أمانة التكليف الحر، وقبول الإنسان لها مختارًا، أن التكليف يقتضي أمرين بالضرورة: القدرة، والاختيار. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ [الأحزاب: ٧٢].

القدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع:

يترتب على حقيقة أن لكل شيء في الوجود غاية خلق من أجلها، أن للكون في مجمله غاية، وأن تحقيق تلك الغاية داخل في حدود قدرة الإنسان في هذه الحياة الدنيا ضمن الزمان والمكان. ويحدد القرآن تلك الغاية بعبادة المكلفين لله، ويوضح أن مبنى التكليف على الابتلاءفي درجة الإجادة في العمل. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ويقول: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]. ولو لم يكن أمر الوجود كذلك، لما كان هناك مفر من النزعة الكلبية. فدون غاية العبادة لله والابتلاء تفقد عملية الخلق ذاتها، وكذا عمليات الزمان والمكان، معناها ومغزاها. ودون قدرة الإنسان على الفعل، وقابلية الطبيعة لإعادة التشكيل، يتهاوى صرح التكليف والالتزام الأخلاقي. وبانهياره تتحطم الغاية التي من أجلها خلق الله الكون.

بتعبير آخر، فإن سنن الله تعالى في الخلق، ومنطق الخلق، يقتضي إمكانية تحقيق غايته في الزمان والمكان في هذه الحياة الدنيا، فيما بين الخلق واليوم الآخر. ولابد أن يكون

الإنسان بوصفه فاعل الفعل الأخلاقي قادراً على تغيير ما بنفسه، وعلى تغيير رفاقه ومجتمعه، وعلى تغيير بيئته الطبيعية، وأن تكون النفس والرفاق والمجتمع والطبيعة بالمقابل، قابلين للتغيير بتلقي الفعل الإنساني المؤثر. فهذه القدرة، وتلك القابلية هي شرط تجسيد السنن الإلهية أو الأمر الإلهي التكليفي في النفس وفي الغير على حد سواء. ودون القدرة الإنسانية الأخلاقية تستحيل قدرة الإنسان على التصرف الأخلاقي، وتنخرم الطبيعة الغائية للوجود.

ومرة أخرى، نقول إنه إذا كان للكون غاية بوصفه من صنع الله تعالى المنزه عمله عن أي عبث أو لعب، والثابت له الكمال المطلق، فإن الخليقة لا بد أن تكون طيعة وقابلة للتحول وللتغيير في جوهرها وهيكلها وشروطها وعلاقاتها بالفعل الأخلاقي الإنساني، كشرط لتضمين النموذج أو القصد الإنساني في الطبيعة، أو تجسيدها له. ويصدق ذلك على كل الخلائق، بما فيها الطبيعة النفسية والجسدية والروحية للإنسان. فكل مخلوق ميسر لما خلق له. والخليقة بعمومها مؤهلة لتحقيق ما ينبغي أن يكون، أو بالأحرى تجسيد المثال الإلهي المطلق في حدود الاستطاعة في الفضاء المكاني والزماني الذي تعيش فيه الإنسانية على هذه الأرض. وهذا هو مفهوم التسبيح المشترك الجامع. يقول الله تعالى: ﴿ **تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً** ﴾ [الإسراء: ٤٤].

هـ - المسئولية والمحاسبة: تبين لنا فيما سلف أن الإنسان مكلَّف بتغيير نفسه، ورفاقه ومجتمعه وبيئته، بما يتناغم مع النموذج الرباني المنشود. واتضح لنا أيضًا أن بوسع الإنسان تحقيقَ ذلك؛ فالطبيعة طيِّعة وقابلة لتلقي فعله فيها وتجسيد غايته. ويترتب على المقدمات سالفة الذِّكر، أن الإنسان حرٌّ مسئولَ. فالالتزام الأخلاقي مستحيل دون المسئولية عنه والحساب عليه. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد على مسئولية الإنسان، منها على سبيل المثال قول الله تعالى: ﴿ **لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وقوله: ﴿ **وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ** ﴾ [الزخرف: ١٩]، وقوله﴿ **يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ** ﴾ [الذاريات:

١٢]، وقوله جل في علاه: ﴿ لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴾ [الرعد: ١٨].

وما لم يكن الإنسان سيسأل ويحاسب بشكل ما، في موضع ما، عن أفعاله، فإن إمكانية إساءته استخدام الحرية الممنوحة له يظل احتمالاً راجحًا. فالحساب وتحمل المسئولية شرط ضروري للالتزام الأخلاقي أو للإلزام الأخلاقي.

ومبدأ المحاسبة متأصل في طبيعة المعيارية ذاتها. وهذا هو ما يعنيه الإسلام بيوم الحساب، يوم يقوم الناس لرب العالمين. ومبدأ محاسبة الله تعالى للبشرية جمعاء يوم القيامة مبدأ قرآني كلي مطلق، يمكن القول بأنه يمثل الأساس الذي يقوم عليه النظام الأخلاقي الإسلامي برمته. وليس المهم أن تتم تلك المحاسبة في هذه الحياة الدنيا مواكبةً للفعل الإنساني في مكانه وزمانه، أو في الآخرة، أو في الدنيا والآخرة معًا. المهم هو أنه لا مفر من الحساب، وأن القاعدة أن طاعة الله تعالى بمعرفة أوامره وتجسيد نموذجه في أرض الواقع، هو سبيل الفلاح والسعادة واليسر. وفي المقابل، فإن معصية الله تعالى تفضي بصاحبها إلى البوار والضنك وسوء المنقلب(١).

والمبادئ الخمسة سالفة الذكر بمنزلة حقائق بدهية، تشكل لب التوحيد، وخلاصة الإسلام، وهي بذات الدرجة عصارة الحنيفية، وكل الوحي الإلهي المنزل على رسل الله تعالى. فكل الرسل دعوا أممهم إلى هذه المبادئ، وأسسوا صرح رسالتهم عليها. وبالمثل، فطر الله تعالى البشرية على هذه المبادئ، فهي مركوزة في نسيج الطبع الإنساني، وتمثل فطرة غير قابلة للتبديل. يقول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

---

(١) يتبين المرء بكل يسر من إلقاء نظرة خاطفة على السور القرآنية المكية أن العلاقة بين الله تعالى والإنسان علاقة تعاهدية. والمفهوم من كل الرسل السابقين وتابعيهم، أن تلك العلاقة علاقة عهد وميثاق. وينبع الأساس الأخلاقي والديني لدى الأولين من تلك الروح التعاهدية. ونلمس ذلك بجلاء في شريعة حمورابي وقوانين ليبيت عشتار، وغيرها من القوانين التي عرفتها بلاد الرافدين في العصر القديم لدى السومريين والبابليين والكلدانيين والفينيقيين. انظر:
University Press,1955.,Princeton,Princeton :Near Eastern TextsAncientJames B .Prichard

وبذا زوّد الله تعالى الإنسان بمصدرين لمعرفة ما ينبغي أن تكون عليه رسالته في هذه الأرض: الوحي المنزل، والوعي النابع من الفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها. وعلى هذه المبادئ الخمسة تأسست الثقافة الإسلامية بكاملها. وكانت هذه المبادئ مجتمعة الممثلة لجوهر التوحيد هي الجذر الرئيس لكل المعرفة الإسلامية وللأخلاقيات والجماليات الفردية والاجتماعية الإسلامية، وللحياة وللفعل الإسلامي، على مدى التاريخ.

وخلاصة هذا الطرح أن جوهر الخبرة الدينية الإسلامية هو إدراك أن وجودنا في هذه الحياة ليس عبثيًا، بل هو لتحقيق غاية غير متطابقة في طبيعتها مع مسايرة الهوى الطبيعي، والانتقال من إشباع شهوة غريزية إلى إشباع شهوة غريزية أخرى جديدة. فالحقيقة النهائية المطلقة تتشكل، في نظر المسلم، من نظامين متقابلين بالكلية: النظام الطبيعي، والنظام المتعالي. ويستقى المسلم من النظام المتعالي القيم الحاكمة لتفاعله مع النظام الطبيعي. فإذا كان المسلم يرى أن النظام المتعالي قاصر على الإله الواحد الأحد، فإنه يستبعد بالتبعية أي هداية له في مسيرة حياته ليست نابعة منه. وبذا يمثل التوحيد الخالص لله تعالى، في التحليل الأخير، رفضًا لتوجيه الحياة الإنسانية بغير الناظم الأخلاقي الرباني. ومعنى ذلك، أن المسلم يعتبر نظرية المتعة، ومذهب السعادة، وكل النظريات الأخلاقية الأخرى النابعة من النظام الطبيعي ذاته، مجرد هراء. بل إن قبول المرء لأى منها كدليل لحياته، يدخل في باب الشرك، باتخاذ آلهة أخرى مع الله تعالى، كمرجعية للهداية ولمعايرة الفعل الإنساني. فالشرك بالله، هو في حقيقة أمره، الخلط بين القيم الأولية النفعية، التي هي مجرد وسائل، وبين القيم الأخلاقية التي هي غاية الغايات، والقيمة المطلقة النهائية.

ومقتضى كون المرء مسلمًا لله، أن يرى بغير لبس، أن الله تعالى وحده، وليس الطبيعة ولا أي مخلوق، هو مصدر إمداده بالمعيار، ولا إرادة مع إرادته. وأساس أماني الخليقة الأخلاقية هو الهدى الإلهي والنموذج الإلهي والحقيقة والجمال والخير هي مضمون رؤية المسلم. وهذا المحتوى داخل بالنسبة له في نطاق ملكاته العقلية. والمسلم، بالتالي، قيمي التوجه في طرائقه في التأويل الديني، بوصفه فقيهًا، بغاية وحيدة هي التعرف على الواجب الأخلاقي الصحيح.

ولا معنى للتبرير بالإيمان عنده، إلا كمجرد مقدمة لولوج ساحة العمل بموجبه. وفي ساحة العمل تلك يحقق الإنسان غاية كمالاته، أو غاية سوءاته وانحطاطه. وهو يعرف أنه بوصفه إنسانًا، يقف فريدًا لا سند له فيما بين السموات والأرض، غير بصيرته القيمية التي تنير له الطريق، وإرادتها التي يوجه بها طاقاته صوب تحقيق رسالته على هذه الأرض، وضميره الذي يحرسه من الوقوع في حبائل الهوى والشيطان. وهو ينفرد من بين المخلوقات بالحياة في مواجهة ابتلاء عظيم. ولا يخلصه الله بالقيام بتلك المهمة بدلاً منه.

ولا يقف هذا الابتلاء عند حد أن مهمة حمل الإنسان تلك الأمانة على الأرض، لن تنجز ما لم يقم هو بها بنفسه، بل يتعدى ذلك إلى أنه ليس أمامه من مجال لإعفاء نفسه من تحملها. فالخيار الوحيد المطروح أمامه، فيما لو كان أمامه من خيار بالطبع، هو بين: إنجاز مهمته، وبين التمسك بها وقبول التضحية بالنفس بالشهادة في سبيلها.

وفي هذا الصدد يأتي النموذج القدوة في صنيع رسول الله ﷺ حين عرض عليه عمه أبو طالب الكف عن دعوته لوضع حد للمعاناة التي يتعرض لها بنو هاشم على يد خصومه في مكة بسبب الإسلام، حيث قال لعمه: «**والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك دونه ما تركته**»[1]، ومن المؤكد أن الإنسان يواجه مأساة تربض في كل ركن من طريقه. إلا أن هذا هو مناط فخره. فهو كما قال أفلاطون «مقدر عليه أن يحب الخير».

---

(١) انظر: يوسف هيكل، حياة محمد، ترجمة: إسماعيل راجي الفاروقي، انديانبوليس: أمريكان ترست بيليكيشكن، ١٩٧٦، ص٨٩.



التوحيد
لباب الإسلام

أولاً: أهمية التوحيد:

مما لا ريب فيه أن الإسلام هو جوهر الحضارة الإسلامية. ومن الثابت أيضًا أن جوهر الإسلام هو: التوحيد، أي الشهادة بأن الله تعالى هو الواحد الأحد، المطلق الخالق المتعالي ربُّ كل ما في الوجود ومالكُه.

والمقدمتان السابقتان بدهيتان لا يتطرَّق إليهما أدنى شكٍّ سواء لدى من انتموا إلى الحضارة الإسلامية أم من شاركوا فيها. ولم يحاول التشكيك فيهما غيرُ المستشرقين ومبشري الإرساليات المسيحية، وغيرُهم من أعداء الإسلام من عهد قريب للغاية. وأيًّا كان الأمر، فإنه من البدهي بالنسبة للمسلمين، أن للثقافة الإسلامية وللحضارة الإسلامية جوهرًا معرفيًا هو: التوحيد[1]. وهذا الجوهر قابل للوصف والتحليل. وموضوع هذا الفصل هو تحليل التوحيد بوصفه جوهرًا للإسلام، أي بوصفه المبدأ النواةَ الأسمى الحاكمَ للإسلام ولثقافته ولحضارته.

فالحضارة الإسلامية تستمد هويتها من التوحيد. فهو الوشيجة التي تربط بين مختلف مكوناتها، على نحو يشكل منها جسدًا عضويًا متكاملا نسمِّيه الحضارة. ويربط التوحيد بين العناصر المتباينة، ويصبغها بصبغته، ويعيد صياغتها على نحو تتناغم فيه بعضها مع بعض، ويشد بعضُها أزر بعض. ويحوِّل ذلك الجوهر تلك العناصرَ دون أن يغيِّر طبيعتها بالضرورة، ويمنحها شخصيتها الجديدة بوصفها مقومات له. وقد تختلف درجة التحوُّل الذي يحدثها هذا الجوهر في العناصر على متصل يمتد بين درجة يسيرة وأخرى جذرية. والمراد بالتحويل اليسير هو التأثير على شكل العنصر. أما التحويل الجذري فهو المتعلق بالتأثير على وظيفته، لأن وظيفة العنصر هي التي تشكل العَلاقة بينه وبين ذلك الجوهر. وهذا هو السبب في إنشاء المسلمين علم التوحيد، واعتبار علوم المنطق وعلم المعرفة وعلوم ما وراء الطبيعة والأخلاق فروعًا له.

---

(١) انظر في تفصيلات هذه الفكرة: د. إسماعيل راجي الفاروقي: جوهر الحضارة الإسلامية، المسلم المعاصر، المجلد السابع، العدد: ٢٧ (١٤٠١ - ١٩٨١) ص ١-٢٧. ونشرت هذه المقالة، والرد النقدي عليها، والرد على ذلك النقد، ضمن كتاب: الإسلام والحضارة، الرياض، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١، المجلد الثاني ص٥٨٣-٦٦٨.

يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ويقول: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦]، ويقول: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، ويقول: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦]، ويقول: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُم مِّنْ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١].

وتبين هذه الآيات القرآنية أنّ الغاية من خلق الإنسان أن يعبد الله وحدَه. فهو سبحانه المتفرِّد باستحقاق العبادة. والعمل لوجه الله تعالى ابتغاء مرضاته هو الغاية التي يجب أن تتوجه إليه كل رغبة إنسانية، وكل فعل إنساني. وهذا هو خلاصة رسالة النبي محمد ﷺ بكاملها، التي لخصها بما تنزل عليه من ربه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]. والدليل على أن هذا التوحيد هو الأمر التكليفيّ الإلهي الأسمى والأهم، هو الوعد الرباني بمغفرة الذنوب جميعًا عدا الشرك به سبحانه وتعالى. يقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا﴾ [النساء: ١١٦]،، ويقول: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: ٣١].

ومن الجلي أنه لا قوام لأي أمر آخر في الإسلام إلا بالتوحيد. فبمجرّد المساس بالتوحيد ينهار صرح الدين ذاته بكامله، والتزام الإنسان بعبادة ربه، وامتثاله أوامرَه

واجتناب نواهيه. ذلك أن مقتضى المساس بالتوحيد هو الشك في كون الله تعالى هو الواحد الأحد الفرد الصمد وحده لا شريك له. ومفاد المساس بالتوحيد الوقوع في الظن بمشاركة آخرين لله تعالى في القداسة، وهو ما يستلزم بالتبعية الشك في وجوب طاعة أوامر الله تعالى.

والمنطق الضروري المترتب على افترض وجود إلهين أو أكثر هو سعي كل منهم للانفراد بما خلق، أو بالتابعين له، وتطلُّعُ كلٍّ منهم إلى العلوِّ على الآخر. ويبين القرآن الكريم مَغبَّة تلك الاستحالة بقول الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]. فلن يكون لمثل تلك الآلهة أي جدوى بالنسبة للإنسان ما لم يُجْهِزْ أحدُهم على بقيتهم أو يخضعْهم لإرادته؛ لأنه لن يتحقق المطلوب الرئيس لتعريف الإله، وهو توفر صفة الأعلى فيه. فلا يمثل الخير الأسمى والسلطة العليا والمبدأ الأخير غير مصدر مطلق، منه البداية وإليه المنتهى. أما سلطة إله خاضع لغيره، أو إله معه آلهة أخرى، فهي موضع شك على الدوام. ولنتدبر قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وليس بمقدور الكون أن يطيع سيِّدَيْنِ، ولا أن يعمل بانتظام سُنَنِيّ ويكونَ على هذا التناغم الذي هو عليه، لو كان في الوجود أكثرُ من مصدرٍ نهائيٍّ واحد تتلقّى الموجودات المخلوقة منه أمرها.

وخلاصة ما سبق، أنه لا إسلام إلا بالتوحيد. ومن المؤكد أنه في غيبة التوحيد لا تصير السنة النبوية محلاً للشك وتهتز صفتها الآمرة فحسب، بل تنهار مؤسسة النبوَّة من أساسها، وينسحب الشك في الآلهة المتعددين المزعومين على رسالاتهم. ومن هنا فإن الاعتصام بمبدأ التوحيد هو حجر الأساس لكل ما يتعلق بالتقوى والتدين والفضيلة. ومن الطبيعي في ضوء ذلك، أن يسمو التوحيد بالمُلتَزِم به في ميزان الله تعالى ورسوله، إلى أعلى مقام، ويؤهله لأعظم المثوبة. يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وفي صحيحي البخاري (ح ٣٤٣٥) ومسلم (ح ٤٦) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق، والنار حق، أدخله الله الجنة على ماكان من العمل». وفي الصحيحين (خ ١١٨٦، م ٥٤) أيضًا عن عتْبانَ بن مالك أن النبيَّ ﷺ قال: «إنا الله قد حرّم على النارمن قال لا إله إلا الله، يبتغي بذلكَ وجه الله».

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «قال موسى عليه السلام: يارب علمني شيئًا أذكرك به وأدعوك به، قال: يا موسى قل لا إله إلا الله، قال: يارب كل عبادك، يقول هذا، قال قل لا إله إلا الله، قال لا إله إلا أنت يا رب، إنما أريد شيئًا تخصني به، قال يا موسى لو كان السماوات السبع، وعامرهن غيري، والأرضين السبع في كفة، ولا إله إلا الله في كفة مالت بهن لا إله إلا الله» رواه ابن حبان في صحيحه (ح ٦٢١٨) والحاكم في المستدرك (ح ١٩٣٦). وروى الترمذيُّ (ح ٣٥٤٠) عن أنس ابن مالك رضي الله عنه أنه سمع النبيَّ ﷺ يروي عن رب العزة في الحديث القدسي: «يا ابن آدم إنك لوأتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئًا لأتيتك بقرابها مغفرة»[1].

ثانيًا: السموُّ الإلهي في اليهودية والمسيحية:

لَمّا كان الإسلام هو أحدث الأديان السماوية العالمية، وهو منبثق من المشكاة السامية ذاتها التي نبعت منها اليهودية والمسيحية من قبله، فإنه مرتبط بهما بالضرورة. فهُما وهو يشكِّلون لحظات متتالية من الوعي السامي في مسيرته الطويلة بوصفها حاملة لرسالة إلهية على الأرض، ومن ثَمَّ ممثلة لقاطرة التاريخ الإنساني.

وفي حين التقى الإسلام مع كلٍّ من اليهودية والمسيحية من هذه الزاوية، فإنه أخذ عليهما أنهما قد انحرفتا عن مسارهما الصحيح، وسعى إلى تصحيح تجلياتهما وتجسداتهما التاريخية. والخطأ الأفدح الذي وقع فيه الوعي السامي اليهودي والمسيحي، والذي لا يغتفر

(١) راجع هذه الأحاديث النبوية في: محمد بن عبد الوهاب، التوحيد، الذي هو حق الله على العبيد، تصحيح: د. عبد العزيز بن عبدالله وآخران، المكتبة السعودية، ١٩٨٦، ص١٢-١٣. وصدرت لهذا الكتاب ترجمة بالإنجليزية بالكويت للدكتور إسماعيل راجي الفاروقي عام ١٩٧٩/ ١٣٩٩.

عند الله تعالى هو ما يعبر عنه قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً (٤٧) إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٤٧، ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلا يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ [النساء: ١٥٥]. فالإسلام يؤكد أن الخطأ الذي وقع فيه أتباع اليهودية والمسيحية يتعلق بالانحراف في إدراكهم للطابع المفارق المتعالي للذات الإلهية.

وهذا الخطأ نابع من فهمهم وتأويلهم لما تنزل عليهم من ربهم، ولا علاقة له بالصورة الأصلية المنزلة على رسلهم. بتعبير آخر، يتعلق هذا الخطأ بالتجسُّد التاريخي لنصوص قبلوها على أنها مقدسة، وبتأويلاتهم البشرية لإيمانهم. يقول الله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة: ٧٩]. ويقول: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١].

النقد الإسلامي لليهودية:

نعى الإسلام على اليهودية في هذا الصدد تحريف صفة التسامي المفارق المطلق للذات الإلهية. ومن شواهد ذلك أنهم تحدثوا عن الرب بصيغة الجمع في ثنايا التوراة كلها، وادَّعَوْا أن أبناء الله تزوجوا من بنات البشر. ففي الإصحاح السادس من سفر التكوين نقرأ: «وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض ووُلِدَ لهم بناتٌ أن أَبْنَاءَ الله رَأَوْا بَنَاتِ النَّاسِ أَنَّهُنَّ حَسَنَاتٌ. فَاتَّخَذُوا لأَنْفُسِهِمْ نِسَاءً مِنْ كُلِّ مَا اخْتَارُوا. فقال الرب لا يدين روحي في الإنسان إلى الأبد لزيغانه، هو بشر، وتكون أيامه مئة وعشرين سنة كَانَ في الأَرْضِ طُغَاةٌ في تلْكَ الأَيَّام. وَبَعْدَ ذلكَ أيضًا إذْ دَخَلَ بَنُو الله عَلَى بَنَات النَّاسِ وَوَلَدْنَ لَهُمْ أَوْلاَدًا، هؤلاَءِ هُمُ الجَبَابِرَةُ الَّذِينَ مُنْذُ الدَّهْرِ ذَوُو اسْمٍ»[1].

(١) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين ١: ٤ - ٦.

وزعموا أن يعقوب وزوجه سرقوا آلهةَ لابان لأنهما يقدسانها. ونقرأ في هذا المعنى: وَالآنَ أَنْتَ ذَهَبْتَ لأَنَّكَ قَد اشْتَقْتَ إِلَى بَيْت أبيكَ، ولكنْ لِمَاذَا سَرَقْتَ آلهَتي؟». فَأَجَابَ يَعْقُوبُ وَقَالَ للاَبَانَ: «إِنِّي خفْتُ لأنِّي قُلْتُ لَعَلَّكَ تَغْتَصبُ ابْنَتَيْكَ منِّي. الَّذي تَجدُ آلهتَكَ مَعَهُ لاَ يَعيشُ. قُدَّامَ إِخْوَتنَا انْظُرْ مَاذَا مَعي وَخُذْهُ لنَفْسكَ». ولَمْ يكُنْ يَعْقُوبُ يَعْلَمُ أَنَّ رَاحيلَ سَرَقَتْهَا. وكَانَتْ رَاحيلُ قَدْ أخذَت الأَصْنَامَ وَوَضَعَتْهَا في حدَاجَة الجَمَلِ وَجَلَسَتْ عَلَيْهَا»[1].

وصوَّروا الإلهَ شبحًا يقابله يعقوب وجهًا لوجه ويصارعه ويكاد يصرعه. ففي الإصحاح ٣٢ من سفر التكوين: ٢٤. فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحْدَهُ، وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ ٢٥. ولَمَّا رَأى أَنَّهُ لاَ يَقْدرُ عَلَيْه، ضَرَبَ حُقَّ فَخْذه، فَانْخَلَعَ حُقُّ فَخْذ يَعْقُوبَ في مُصَارَعَته مَعَهُ ٢٦. وَقَالَ: «أَطْلقْني، لأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ». فَقَالَ: «لاَ أُطْلقُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْني» ٢٧. فَقَالَ لَهُ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ: «يَعْقُوبُ». ٢٨فَقَالَ: «لاَ يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدُ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائيلَ، لأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ الله وَالنَّاس وَقَدَرْتَ». ٢٩وَسَأَلَ يَعْقُوبُ وَقَالَ: «أَخْبِرْني باسْمكَ». فَقَالَ: «لِمَاذَا تَسْأَلُ عَن اسْمي؟» وَبَارَكَهُ هُنَاكَ»[2].

وقالوا إن الله تعالى هو أب مَلك اليهود. ففي المزامير: إِنِّي أُخبرُ من جهَة قَضَاء الرَّبِّ. قَال لي: أَنْتَ ابْني. أَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُكَ[3]، «هُوَيَدْعُوني: أَبي أَنْتَ»[4]«هُوَيَبْني بَيْتًا لاَسْمي، وَأَنَا أُثَبِّتُ كُرْسيَّ مَمْلَكَته إِلَى الأَبَد. أَنَا أَكُونُ لَهُ أَبًا وَهُوَ يَكُونُ ليَ ابْنًا»[5]. بل ذهبوا إلى القول بأن الرب هو: والد أمتهم بالمعنى الحرفي للكلمة.

ففي هوشع نقرأ: «لكن يكون عدد بني إسرائيل كرمل البحر الذي لا يكال ولا يعد، ويكون عوضًا عن أن يقال لهم، لستم شعبي، يقال لهم: أبناء الله الحي»[6]. وفي

(١) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين ٣٠: ٣٠-٣٤.

(٢) سفر التكوين، الإصحاح ٣٢: ٢٢-٣٠.

(٣) المزمور الثاني ٧-٨.

(٤) المزمور ٨٩: ٢٦.

(٥) أخبار الأيام الأول ١٧: ١٤، وصموئيل الثاني: الإصحاح السابع: ١٤-١٥، ومواضع أخرى عديدة.

(٦) هوشع: ١: ١١

أشعياء: لأنه يولد لنا ولد ونعطي ابنًا وتكون الرياسة على كتفه، ويدعى اسمه عجيبًا مشيرًا إلهًا قديرًا أبًا أبديًا رئيسَ السلام»[1]. وفيه أيضا نطالع: «فإنك أنت أبونا وإن لم يعرفنا إبراهيم وإن لم يَدرِنا إسرائيل. أنت يا رب أبونا منذ الأبد اسمك»[2].

وهم يزعمون أن تلك العلاقة لم تتغير حتى حين وقعوا في البغاء وفي عبادة آلهة أخرى. ففي هوشع: «لأن أمهم زنت هائنذا أسيج طريقها بالشوك وأبني حائطها حتى لا تجد مسالكها، فتتبع محبيها وتفتش عنهم ولا تجدهم. فتقول اذهب إلى رجلي الأول لأنه كان حينئذ خيرًا لي من الآن. وهي لا تعرف أني أعطيتها القبح. والزيت وكثرت لها فضة وذهبًا جعلوه لبعل»[3].

وحمل الإسلام على دعوى اليهودية أن علاقة الرب بشعبه تحتم عليه أن ينعم عليهم برغم وقوعهم في الرذيلة والعناد والجور. فلنقرأ في سفر التثنية: «فاعلم أنه ليس لأجل برك يعطيك الرب إلهك هذه الأرض الجيدة لتمتلكها، لأنك شعب صلب الرقبة. اذكر كيف أسخطت الرب إلهك في البرية من اليوم الذي خرجت فيه من أرض مصر حتى أتيتم هذا المكان كنتم تقاومون الرب. حتى في حوريب أسخطتم الرب»[4]. وفي السفر ذاته: «لما أعطاني الرب لوحي الحجر، لوحي العهد، قال لي الرب قم انزل عاجلاً من هنا لأنه قد فسد شعبك الذي أخرجته من مصر. زاغوا سريعًا عن الطريق الذي أوصيتهم. صنعوا لأنفسهم تمثالاً مسبوكًا. وكلمني الرب قائلاً: «رأيت هذا الشعب وإذا هو شعب صلب الرقبة. قد كنتم تعصون الرب منذ يوم عرفتكم»[5].

وخلاصة القول، إن إلهًا مقيَّدًا على هذا النحو الذي تعكسه هذه النصوص ليس هو بأي حال ولا بأية درجة هو الرب الواحد المتعالي الذي عرفه الوعي السامي في الأساس.

جناية المسيحية:

تفوقت المسيحية على اليهودية في الجناية على الصفة المتعالية المفارقة للذات الإلهية. وجوهر ما أخذه الإسلام على المسيحية، أنها مدت المفهوم اللامتعالي للرب الأب للملك

(١) أشعياء: ٩: ٦-٧.

(٢) أشعياء ٦٣: ١٦.

(٣) هوشع: ٢: ٢-١٣.

(٤) سفر التثنية، الإصحاح التاسع: ٥-٩.

(٥) سفر التثنية ٩: ٩-١٤، ٢٤.

اليهودي، إلى عيسى عليه السلام، وأعطته إلى جانب رمزيته المعنوية المعبرة عن الامتثال لأوامر الرب، مضامينه الوجودية المزيلة لصفة التسامي والمفارقة، بالقول بوحدة الجوهر بين الله وعيسى[١]. والواقع أن الكثلكة المسيحية حددت نفسها من منطلق هذا التماهي الجوهري بين عيسى والرب المتميز عن تعددية الذوات والصفات والوعي.

ومن الجلي أن مصدر هذا الانحراف الجديد عن خاصية التسامي المفارق للذات الإلهية كما عرفت على مدى تاريخ الوعي السامي، لم يكن نتاج ما ورثه المسيحية عن اليهودية. فالمسيحية أخذت من ذلك الإرث المفهومَ، وليس المضامين. ولم تكن الغنوصية أيضًا هي مصدر ذلك الانحراف. فلقد رفض الغنوصيون مقولة التسوية في الطبيعة بين الرب وعيسى، وكانت حجتهم في ذلك، في مواجهة المسيحية في الدفاع عن خاصية التسامي المفارق في الذات الإلهية: «إن كان قد تألم فليس بإله. ولو كان إلهًا لما عانى»[٢].

ومعنى ذلك أن مصدر هذا الانحراف هو تأثير الطقوس السرية على الوعي السامي. فمن هذا المصدر استقت المسيحية صورة إلهها المعذَّب الذي يخلِّص الإنسان بموته ثم قيامته بالعودة إلى الحياة، وتنتقل منته وفضله إلى المتناول عبر سر القربان المقدس[٣]. ويعد هذا التأثير المناوئ لفكرة التسامي المفارق للذات الإلهية مسئولاً جزئيًا عن نجاح المسيحية في مرحلتها التكوينية في أوساط غير الساميين غير العارفين بمبدأ كون الرب«آخَر مفارق بالكلية للمخلوقات».

وهذا العامل مسئول بنفس الدرجة عن الانحراف في تأويل مفاهيم عبرية وآرمية بريئة، كانت متداولة بين معاصري عيسى. فكلمة المثال، أو آدم المثال، تعني شخصًا حسن التربية، وفاضلاً بالتبعية. إلا أن تلك الكلمة اكتسبت عند القديس (بول) بُعدًا ماورائيًا خفيًا. وبات بوسع كل إنسان صالح أن يدعي ما فعله المسيح، أي يحقق مقولة «أنا

(١) انظر: H. Bettenson, Doucuments of the Christian Church,LONDON :oxford UNIVERSI-TY Press , 1965 , PP .68-69.

(٢) عرفت هذه الحجة بهذه الصيغة بالقياس الآريوسي. انظر المرجع السابق ص ٥٦.

(3) G.Murry ,Five Stages of Greek Religion ,Garden City :N.Y :Doublday ,1955 , PP. 156-157

وأبي (الرب) واحد» بمعنى الطاعة المطلقة للمشيئة الإلهية. إلا أن المسيحيين فهموا ذلك على أنه يعني أن المسيح ادعى وضعية مقدسة لنفسه.

وفي حين كانت كلمات مثل: كبير، كبيرة، قديس، قديسة، أوصافًا تطلق على أي شخص له سلطة بين الساميين، فهم المسيحيون إطلاق الحواريين الساميين هذه الصفة على المسيح، على أنها تعني أنهم اعتبروه إلها. وأخيرًا وبعد أن اعتبر رجال الدين المسيحيون كل تأويلاتهم تلك مُسلَّمات، راحوا يبحثون في العهد القديم عن دليل على تعددية الذات الإلهية. وبتفكير تعوزه أية درجة من التمحيص، ظن (أوجستين) و(ترليان)، وكثيرون غيره، أن ضمائر الجمع المعبرة عن الذات الإلهية في سفر التكوين، من أمثال: «فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه» دليل على ألوهية ثلاثة. ولا تزال هذه حجة مسيحية يؤمن بها مفكرون مرموقون من أمثال كارل بارث، الذي يدعي بلا أي حياء أن الذكورة والأنوثة متأصلة في الطبيعة الإلهية، مستدلاً بورود عبارة «ذكرًا وأنثى خلقهم»، بعد تلك العبارة المقتطفة من سفر التكوين مباشرة [١]. فهو اعتبر العبارة التالية للعبارة الأولى المنتهية بلفظ «صورته»، بيانًا لها، وهي تشير من ثم إلى الذكورة والأنوثة كمقومات للصورة الإلهية [٢].

والتزم المسيحيون بمقولة الألوهية غير المتعالية بحزم إلى درجة صارت معها فكرة ثابتة لديهم، على نحو تمكن معه بول تيلي من أن يعلن عن نوع سرمدي فرعي، وأن الرب المتعالي المفارق غير معروف ولا يمكن أن يُعرَف ما لم يتجسد في شيء طبيعي وتاريخي [٣].

ولما كانت حالة فكرة التسامي المطلق للإله قد تردت إلى هذه الدرجة في المسيحية، فإن اللغة التي باتوا يعبرون بها عنها صارت هي الأخرى غير ملائمة. وعلى الرغم من أن المسيحيين لم يكفوا عن القول بأن الرب متعال، فإنهم تحدثوا عنه كإنسان حقيقي مشى على الأرض، وفعل كل ما يفعله البشر، بما في ذلك معاناة سكرات الموت.

---

(١) الكتاب المقدس، سفر التكوين: ١ : ٢٨.

(2) Karl Barth ,Church Dogmatics tr. G.W. Bromley and t. f.F .Torrence ,London ,T.&T.Clark,1960, 111,P art 1 , pp. 190 ff .

(3) Paul Tellish , Systematic Theology , Chicago :University of Chicago Press ,1957 Vol. 2 P. 40

ووفق منطقهم هذا فإن المسيح إنسان وإله في آن واحد. ولم يسع أحد منهم إلى تحقيق التناغم بين القول ببشرية عيسى والقول بألوهيته دون أن يؤدى به ذلك إلى الاتهام بالهرطقة والردة. وهذا هو السبب في لجوئهم، على أحسن الفروض، إلى لغة غامضة وحمالة أوجه على الدوام. أما حين يضطر أي مسيحي للإفصاح عن موقفه من هذه المسألة، فإنه لا يجد مناصًا من التصريح باعتقاده بأن الله متعالٍ وحالّ في مخلوقاته في آن واحد. ومن الواضح أن صفة العلو له وفق هذا المنطق تصيرُ بلا أساس. ويستلزم القول بغير هذه النتيجة، التخلي عن قواعد التفكير المنطقي.

بيد أن المسيحية كانت على استعداد للوصول إلى حد مخالفة المنطق في هذا الصدد. فأثارت مفارقات ظاهرية بخصوص أمر بدهي، وألبست تلك المفارقة ثوب المبدأ المعرفي. إلا أن ادعاء أي شيء في ظل هذا المبدأ يبدو ممكنًا، ويفقد النقاش أي معنى له. فقد لا تستقيم للمسيحي دعوى أن الثالوث المقدس - الآب والابن والروح القدس - طريقة للتعبير عن الرب، لأنه لو صح أن ذلك الثالوث يعبر عن طبيعة الذات الإلهية بشكل أفضل من تعبير الوحدانية عليها، فإن تعبير درجة أعلى من التعددية عنها بدرجة أفضل سيكون أولى. وحتى لو نزلنا بمقولة الثالوث المقدس إلى مستوى كونها مجرد مدركة، فإنها تظل تمثل هرطقة لكونها تنفي مبدأ عدم إمكانية التجسد بوصفه مبدأ طبيعيًا.

الطابع المتعالي المفارق للذات الإلهية في الإسلام:

يقف الإسلام على طرف نقيض مع اليهودية والمسيحية بخصوص هذه المسألة. ويعلن الإسلام أن مسألة التسامي الإلهي المطلق قائمة في مواجهة كل إنسان وتعنيه، وأن الله تعالى خلق كل البشر قادرين على معرفته في علوه المطلق. فتلك هي الفطرة التي فطر الله البشرية عليها، والتي تمثل القاسم المشترك بين كل بني آدم[1]. وهذه الفطرة ملكة يتعرف بها الإنسان على الذات الإلهية في سموها ووحدانيتها وطبيعتها المتعالية المفارقة للمخلوقات. ومن هنا لا يسلم الإسلام بالتفرقة الهندوسية للبشر بين أناس بوسعهم

---

(١) اقترب رودولف أوتو من هذا الموقف الإسلامي، حينما أكد أن كل بني آدم يتمتعون بملكة الحس المشترك، التي استعار مسماها من عمانويل كانط، والتي تمكنهم من إدراك المقدس في وجوده الغيبي المفارق للطبيعة، وكذا في قوته وجاذبيته المحركة للوجدان أو الآسرة له.

التأمل في الذات الإلهية في تساميها المطلق، وأناس لا يمكنهم إدراكها إلا عبر آلهة أخرى، أو عبر أصنام.

ولما كان إدراك السمو الإلهي المفارق بالمطلق، مركوز في فطرة الإنسان ذاتها، وموجود بالضرورة، بالتبعية، فإن الإسلام يعزو كل انحراف إنساني عنه إلى التربية والتاريخ، ويبين أن مثل هذا الزيغ ينتقل من ثقافة إلى أخرى ومن جيل إلى جيل بسبب النسيان والبلادة العقلية والهوى والمصالح المكتسبة.

والركن الأول الذي تنبني عليه العقيدة الإسلامية هو شهادة أن: لا إله إلا الله. ويفهم المسلم هذه الشهادة على أنها تعني نفي وجود أي شريك لله تعالى في الوجود في حكمه وقضائه، ونفي إمكانية أن يمثل أي مخلوق تلك الذات الإلهية، أو يجسدها، أو يرمز لها بأي شكل من الأشكال. فلنقرأ من القرآن الكريم قول الله تعالى، في هذا المعنى: ﴿ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله سبحانه: ﴿ اللَّهُ لا إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ [آل عمران: ٢]، وقوله: ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ (١٠٠) بَدِيعُ السَّمَٰوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠١) ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٢) لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٠ - ١٠٣]، وقوله: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً (٤٢) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا (٤٣) تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَٰوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ [الإسراء: ٤٢ - ٤٤].

وانسجامًا مع هذه الرؤية، حرص المسلمون كل الحرص على أن لا يلبسوا إيمانهم من قريب أو بعيد بأي شائبة تجسد وجود الله تعالى في صورة أو في شيء، أو تقيد تساميه المطلق في وعيهم. وحرصوا على أن لا يستخدموا في التعبير عن الله تعالى غير لغة القرآن ومفاهيمه وتعبيراته، التي وصف الله تعالى بها نفسه في الوحي القرآني المُنزَّل. والتزم المسلمون بهذا المبدأ في كل مجالات حياتهم، وفق التفصيل التالي:

الطابع المتعالي المفارق للذات الإلهية في الفن الإسلامي:

تحاشى المسلمون في كل مكان وزمان بكل صرامة الربط بين الله تعالى وأية صور أو أشياء حسية. ولم يحدث أبدًا أن وجد في أي مسجد أي شيء جرى الربط بينه وبين الذات الإلهية. وكان المسجد على الدوام بيتًا خاليًا، تتزين جدرانه وسقفه بواحد من اثنين: آيات من القرآن الكريم، أو بالأرابيسك المجرد، الذي هو فن زخرفي يتشكل من تصميمات من سيقان النباتات وأوراقها وزهورها، يرسمه الفنان عن عمد على نحو متكرر ومتناظر، لا يحاكي الواقع الطبيعي، مما ينفي أي إيحاء محتمل باستخدامه الطبيعة المخلوقة كوسيلة للتعبير عن الذات الإلهية المقدسة.

وقد يعتمد الفنان المسلم في تصميم الأرابيسك على أشكال هندسية تنطق بذاتها بنفي أي إيحاء بتعبير الطبيعة عن المقدس المتعالي. فالأرابيسك فن رحب الأفق بطبيعته يوحي بلا محدودية مجال الرؤية، وتستثير حبكة تصميماته التصور اللانهائي. فهو يولد فكرة منطقية هي الامتداد اللانهائي لنفسه. ويطلب من الخيال أن ينتج ذلك الامتداد فيما وراء تصميم أرضية أو لوحة أو واجهة أو جدار معين. ويفشل الأرابيسك في الوصول إلى تلك الغاية اللامتناهية في كل مرة يسعى فيها إلى ذلك، معطيًا موضوعه مسحة حداسية جمالية باللامحدود، الذي هو واجهة للتسامي المتعالي المفارق.

وخلاصة القول إن كل الفنون الإسلامية نمت على نحو يلبي مقتضيات اعتبار السمو الإلهي المفارق، مبدأ حاكمًا أعلى لعلم الجمال. وطورت كل الفنون الإسلامية أساليب تؤكد نفي محاكاتها للطبيعة، وبعدها عن السمتين التطويرية والتصويرية. وتمحورت عبقرية كل تلك الفنون في تحويلها كل قوى الاستقطاب والتماسك الطبيعية، وكل العناصر الطبيعية للكتلة والفضاء والضوء والعناصر الطبيعية للمياه واللون، وللحن والإيقاع، ولتجليات الظاهر والمنظور، وبالجملة لكل ما هو طبيعي أو مخلوق، إلى نماذج طافية معلقة في الفضاء توحي باللانهائية. وعلى حد علمي لا يوجد أي استثناء جدير بالذكر، على مراعاة الفنون الجميلة الإسلامية لمبدأ تسامي الذات الإلهية المطلق.

الطابع المتعالي المفارق للذات الإلهية في اللغة عند المسلمين:

حافظ المسلمون، على اختلاف ألسنتهم ولهجاتهم وخلفياتهم العرقية والثقافية في كل أرجاء المعمورة بكل دقة وبذات الدرجة، على مراعاة الطابع المتعالي المفارق للذات الإلهية في التعبير عنها بلسان القرآن الكريم. وحققوا بذلك مقصود الأحكام القرآنية، المبينة في آيات من قبيل قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: ١١٣]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ [الرعد: ٣٧]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٧) قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٧، ٢٨]، وقوله: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣]، وقوله ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٣]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٣، ٤]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ (١٩٥) وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٦]، وقوله: ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَٰذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأحقاف: ١٢]، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٦ - ١٩].

والتزامًا بكل هذه النصوص القرآنية اعتبر المسلمون النص العربي للقرآن وحده هو القرآن، وما عداه من ترجمات لمعانيه هو مجرد أدوات معاونة على فهمه، ولكنها لا تعتبر نصوصًا. ولا يتلى القرآن إلا باللغة العربية. وبذ احتفظت الصلاة التي هي عبادة تمثل ركنًا مؤسسيًا من أركان الإسلام، بالكيفية نفسها التي بينها النبي للأمة، بالأمر الإلهي الموحى به إليه. وعلاوة على ذلك، شكل القرآن وعي من اعتنقوا الإسلام من غير الناطقين باللغة

العربية، وزودهم بالمقولات التي يمكنهم التعبير في حدودها عن أمور دينهم، وعن مشاعرهم الدينية. وبات كل حديث للمسلمين عن الله تعالى محصوراً فيما جاء عنه بالقرآن الكريم، وملتزمًا بكل دقة بالتعبيرات القرآنية، بمصطلحاتها القرآنية، وبتعبيراتها وأشكاله الأدبية العربية.

والسؤال الذي يطرح نفسه في ضوء ذلك هو: كيف عبر القرآن عن التسامي المفارق للذات الإلهية؟ لقد تتضمن القرآن تسعة وتسعين اسمًا أو أكثر معبرة عن ربوبية الله تعالى وحاكميته ورعايته لكل ما في الوجود. ولكنه أكد في ذات الوقت أنه سبحانه وتعالى: ﴿ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١]. ووصف القرآن كل ما يختص بالذات الإلهية، أو يرتبط بها من كلام ونور، واليوم عند الله، وما شابه ذلك، على نحو يجعلها مقولات لا تندرج ضمن المقولات الإمبيريقية الواصفة لما هو طبيعي مخلوق. ولنتدبر في هذا السياق في قول الله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ [الكهف: ١٠٩]، وفي قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ [الحج: ٤٧]، وفي قوله تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ [السجدة: ٥]، وفي قوله سبحانه: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النور: ٣٥].

وهكذا استخدم القرآن لغة تشير إلى موجودات - أرقام وعلاقات كونية - ولكن في سياق التأكيد على النفي القاطع لانطباقها على الذات الإلهية المطلقة، ولو على سبيل التبسيط.

إلا أنه بمرور الوقت، وقع بعض المسلمين من الناطقين بغير باللغة العربية، في خطأ التشبيه، لدى محاولتهم تحقيق درجة أعلى من المعرفة الخصوصية بالتعاليم القرآنية. ولما

كان هؤلاء المسلمون الجدد قد تحولوا إلى الإسلام من أديان شاعت فيها النزعة التشبيهية التجسيدية للإله، فإنه كان من الصعب على أمثالهم أن ينفضوا أيديهم تماما من نزعة التشبيه التي خامرت عقولهم قبل إسلامهم.

وهب المعتزلة للدفاع عن الطابع المتسامي المفارق للذات الإلهية، ودفعوا بوجوب النظر إلى صفات الله تعالى على أنها مجازية، وعدم أخذها على حرفيتها. ووصلوا في تحمسهم لتلك الفكرة إلى حد القول بأن الصالحين لن يستطيعوا رؤية الرب حتى وهم في الجنة، وأنه يجب تأويل النص القرآني ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، الواعد بتلك الرؤية على أنه مجازى الدلالة، من أجل نفي الدلالة المعجمية لمثل تلك المفاهيم. وخشيت جماهير الأمة الإسلامية من أن يؤدى التسليم بمقولة التأويل المجازي إلى النيل من قيمة المفهوم ذاته، تمامًا كما يقلص من دلالة معانيه المعجمية، وأنه بمجرد إزالة المراسي المعجمية للمفاهيم، لا يبقى هناك أي مثبت لمعانيها، ولا عاصم لها من الطفو على غير هدى. وهذه هي ذات المخاطرة التي وقعت فيها اليهودية والمسيحية تحت ضغط الثقافة الهيلينية، وأسفرت عن معاناة كل منهما من تحولات جذرية(١).

وآل أمر بلورة هذه المخاوف إلى أبى الحسن الأشعري (المتوفى عام: ٣٢٢هـ/ ٩٥٣م)، الذي بدأ حياته الفكرية ضمن المعتزلة، ثم انشق عليهم، وانتهى إلى أن الصفات ليست هي ذات الله، وليست هي غير الذات. وقال بخطأ كل من التشبيه والتعطيل. فالقول بالتشبيه يتناقض مع التسامي المطلق المفارق للذات الإلهية. والقول بالتعطيل يتعارض مع إثبات القرآن تلك الصفات لله تعالى، وهو ما يرقى إلى جحد الوحي ذاته. وخلص إلى أن المخرج من هذه المعضلة الفكرية هو: أولاً، قبول النص المنزل كما هو، أي كنص يرتكز معناه على الدلالة المعجمية لعباراته، وثانيًا برفض سؤال: كيف يمكن حمل المعنى الحسي العام على الذات الإلهية؟ بوصفه غير شرعي. وسمى تلك العملية: بلا كيفية(٢).

---

(١) راجع المناظرة التي أجراها المؤلف مع موريس ويلز، أستاذ اللاهوت بجامعة أكسفورد، حول موضوع التعبير عن الطابع المتعالي المفارق للذات الإلهية في اللغة، في:

World Faithes, Journal of the World Congres of Faithes, London No. 17 , PP. 2-19 Spring1979

(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤، المجلد١، ٢٢٤-٢٢٩. وانظر أيضًا مناقشة آراء الأشعري بخصوص صفات الله تعالى في: محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٣٢٨/ ١٩١٠، ص ١٤٩ وما بعدها.

ومن الواضح أن الأشعري أراد أن يقول إن الوقوع في التشبيه أمر محتوم، فيما لو انتظر مثير مسألة كيفية إسناد الصفة للذات الإلهية، الحصول على إجابة مماثلة لتلك التي تحلل علاقة إسناد الصفة للفاعل الطبيعي. وانتهى إلى القول بأنه ما دام الفاعل والصفة المسندة إليه مفارقين ومتعاليين، فلا محل من الأساس لطرح تلك المسألة.

ومن الجلي أيضًا أن الأشعري أراد القول بأنه بمجرد التسليم بالطابع المفارق للصفة والموصوف المتعاليين، والصفة والموصوف الطبيعيين، تأسيسًا على الإقرار بالمعنى المعجمي للصفة وفهمه ثم نفيه، تتولد حاجة العقل الإنساني إلى صيغة جديدة للإسناد مغايرة للصيغة الطبيعية الإمبيريقية.

إلا أنه لا يجد صيغة جديدة متاحة. وهنا يدرك العقل استحالة صيغة الإسناد الطبيعية، بينما يظل فهمه للمحمول قائما على معناه المعجمي. وتضطر ملكة الخيال إلى إنتاج الصيغة المطلوبة بمجرد الإقرار بالمغايرة بين الإسناد الإمبيريقي والسمو المفارق للطبيعي. وعند هذا التوقف يتحقق حدس التسامي المفارق، على نحو مناظر لسمة الحدس اللامتناهي المتولد من الأرابيسك، غير القابل للتعبير الحسي.

فالمعنى المعجمي يظل بمنزلة مرساة للمفهوم، بينما يحلق الخيال للبحث عن صيغة ملائمة للمعنى المبحوث عنه، يستحيل عليه أن يصل إليها. ومن النماذج القرآنية المقربة لهذا المعنى تشبيه كلمة الله بـ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤]. فالكلمة هنا كالشجرة جذورها راسخة في الأرض، وفروعها لا نهائية ولا يمكن الوصول إلى منتهاها في السماء.

ج- حفظ اللغة العربية:

أدى الحفظ الكامل للغة العربية بكل قواعد النحو والصرف المتأصلة فيها، واستعمال ملايين البشر المتواصل لها حتى اليوم، إلى إزالة معظم مشكلات التأويل التي تواجه القارئ المعاصر للقرآن بعد أربعة عشر قرنًا على تنزُّله. وبهذا الحفظ ظل تنزيل الأحكام القرآنية على شئون الحياة الدائمة التغير، متجددًا على الدوام، وكذا ترجمة المبادئ القرآنية العامة إلى تشريعات محددة معبرة عن المهام والمشكلات المعاصرة. وبقيت إمكانية إدراك معاني التعبيرات القرآنية، والأسس التي تفهم مضامينها في ضوئها، مماثلة الآن بالتأكيد لما

كانت عليه بالنسبة للنبي والصحابة قبل أربعة عشر قرنًا. وظلت معايير وضوابط الفهم المؤسسة في عصر النبوة، حاكمة بعده لمسألة إدراك المعاني وتطبيقها في أرض الواقع. فمعيار الإحسان أو الإساءة في تطبيق المبادئ القرآنية على المشكلات المعاصرة، مرهون بفهم معاني القرآن على النحو ذاته الذي فهمها به النبي.

وواقع الأمر، أن قدرة أي باحث على فهم الوحي الآن على النحو ذاته الذي فهمه به المسلمون في صدر الإسلام، في عهد التنزيل، يمثل «معجزة» في تاريخ الأفكار. ولا يمكن تفسير تلك المعجزة بتميز اللغة العربية في الوظيفتين الكشفية والإبداعية. فالوظيفة الأولى توحي بأن المعاني الخفية لا تتكشف إلا للمكرسين لها المتخصصين في علومها وبطرق خاصة بهم. أما الثانية فهي دور مبتدع لا يمكن تمييزه عن تركيبات الخيال المحض. وعلاوة على ذلك، فإن الوظيفة الإبداعية غير معصومة من إمكانية اتهامها بالنسبية والذاتية على نحو يستحيل معه اعتبارها حجة بحد ذاتها للإسلام أو المسيحية. وفي حال الركون إليها، تغدو كل الحجج شخصية وتاريخانية. ولن يسفر الحوار الإسلامي المسيحي عن نتيجة تذكر فيما لو كان كل ما يستطيع ادعاءه لنفسه هو أنه حوار بين طرفين لا بين ديانتين.

وليس تغيرُ اللغة بالأمر الحتمي. فاللغة العربية لم تتغير، وإن كان مستودعها من الكلمات المصدرية قد زاد قليلاً ليُلبى المستجدات. أما جوهر اللغة المتمثل في بنائها النحوي والصرفي وتركيباتها وتعبيراتها الرابطة بين الوقائع والأفكار وأشكال محسناتها الأدبية، فلم يطرأ عليها أي تغيير. ولا أساس من الصحة لمقولة أن كل شيء يتغير ولا يصير هو ذاته أبدًا، لأن وجود الثابت الدائم هو شرط بقاء التغيير اسمًا على مسمى، وعدم الدخول في تيار شكوكي متعدد الطبقات. والسبيل الآمن والدقيق في تعريف اللغة هو إلى حد بعيد التزام منحى اللغويين المسلمين الذين سلموا بوظيفة واحدة لها على سبيل الحصر، هي الوظيفية الوصفية المحضة. وعرف هؤلاء اللغويون الفصاحة، تمشيًا مع ذلك بأنها «الدقة الوصفية». وصارت عملية وضع المعاجم اللغوية، في منظورهم محكومة بالمقدس. فالله تعالى يقول: ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ** ﴾ [البقرة: ٣١].

وشمر أولئك اللغويون عن سواعدهم، وأخرجوا للغة القرآن العربية، معاجم لغوية بلغت درجة من الكمال لم تعرفها أي لغة أخرى. ووضعوا القدرة الإبداعية للعقل البشرى

في مكانها الصحيح، وعرفوها في سعيهم للمزيد من الدقة، بأنها القدرة على اكتشاف جوانب الحقيقة التي يعجز الأقل إبداعًا أو تأهلاً عن الإمساك بها، بعكس العباقرة، ووضعها في دائرة الوعي الجلي. فكلما زادت دقة وصف مثل تلك الحقيقة الداخلة في دائرة الوعي صارت أكثر فصاحة وجمالاً، وقدرة على الوعظ والإرشاد.

وظلت اللغة - العربية في هذا السياق - فرعًا معرفيًا منظمًا وعامًا، مفتوحًا للتنقيب فيه، قادراً على تقديم أحكام دقيقة، على نحو يلزم كل من يمتلك القدر الأساسي من الذكاء، أن يقول معه للمؤلف أو للناقد الجيد: «نعم، صدقت». وكان من الطبيعي أن يحقق الوحي القرآني المنزل بلسان عربي مبين، كل هذه النتائج. فلولاه لتبدلت المعاني وحرفت. ودليل ذلك هو ما طرأ من تحريفات في الوحي المنزل على موسى وعيسى، وفي تعليمات زرادشت وبوذا، لما ضاعت لغاتها الأصلية، أو نسيت، أو تبدلت، فوصلت إلى حد العصف بمفهوم الرب المتعالي المفارق للطبيعة ذاته، ونزلت به إلى درك لا يقبله عقل أدنى دارس لتاريخ الأديان.

رابعًا: الإسهام الخاص للإسلام في الثقافة العالمية:

جوهر الخبرة الدينية في الإسلام هو التوحيد، أي الشهادة بأنه «لا إله إلا الله». والبعد الإسلامي الأصيل في التوحيد - والجديد من ثم- هو شق النفي في تلك الشهادة. فعبارة: «لا إله إلا الله»، زلزلت تلك الأوهام اليهودية والمسيحية والعربية الجاهلية التي تشرك كائنات أخرى في الربوبية مع الله تعالى، بعد أن نزلت صورة آلهة شبه جزيرة العرب المصنوعة من الحجارة والخشب، التي تفانى عبادها في الثناء عليها والسجود لها، وفي التقرب إليها بالكهانة والقرابين، بمفهوم الله، إلى درك من لا يضر ولا ينفع.

وافترضت عقيدة التثليث المسيحية، وجود ثالوث مقدس - الآب والابن والروح القدس-، يمثل كل منهم إلهًا بكل معنى الكلمة. وزعمت أن الرب قد أصبح بشراً، منتهكة بذلك كلاً من وحدانية الذات الإلهية، وتساميها المفارق أو آخريتها المطلقة. وعبرت اليهودية عن الرب بصيغة الجمع، ووصمته بمعاشرة بنات الإنسان، منتهكة بذلك وحدانيته، وتساميه المطلق المفارق. وعلاوة على ذلك، ضاعفت اليهودية من جنايتها على الطابع المتعالي المطلق للإله، الذي يصير معه ما عداه مخلوقًا له من العدم، وليس بطريق التوالد، بتسمية عزير،

وملوك اليهود، واليهود بوجه عام، «ابن أو أبناء الله»، وبالقول بأن الرب «والد اليهود»، والزعم بأنه مرتبط بهم بطريقة مغايرة لطريقة ارتباطه بأي مخلوق آخر.

ويبدو أن من نقَّحوا العهد القديم، انشغلوا باختلاق ما يؤكد سمو الجنس العبري على الأجناس الأخرى كافة. ومن ثم سعى الإسلام إلى تطهير الدين تمامًا من كل الشبهات التي علقت بوحدانية الله تعالى، وبتساميه المفارق المطلق. وأنجز الإسلام بذلك مهمة مزدوجة، هي الإقرار بأن الله تعالى هو الخالق الوحيد للكون، والتسوية بين كل البشر بوصفهم من خلق الله تعالى، أنعم عليهم بذات الخصائص الأساسية للبشرية المخلوقة والوضعية الكونية.

ويعبر التوحيد، بعبارته البالغة الإيجاز: «لا إله إلا الله»، عن معان ثلاثة، على المستوى القيمي، أولها: أن الخليقة هي المادة التي ينبغي تجسيد الإرادة الإلهية المطلقة فيها. وكل مقومات الخليقة في الوضع الذي فطرها الله تعالى عليه خيِّرة. والخليقة ليست هي أفضل العوالم الممكنة فحسب، بل إنها كاملة ولا عيب فيها. ويكفينا هنا التدبر في هذين الشاهدين القرآنيين: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله سبحانه ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ③ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣، ٤].

وحقيقة الأمر، أن الغاية الإلهية من خلق هذا الكون هي أن يملأه الإنسان بالقيمة، عبر الرؤية والفعل الأخلاقيين. مصداق ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الكهف: ٧]، وقوله سبحانه: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢].

وترتيبًا على ذلك، فإن استمتاع الإنسان بالقيم الأولية أو النفعية للخليقة مباح. فالله تعالى يقول: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ㉛ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ

يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣١، ٣٢]. والكون الممتلئ بالقيمة دليل بارز على وجود الله. والحفاظ عليه وإثراؤه يدخلان في إطار حمد الإنسان لربه وعبادته له. وكل شيء في الوجود متضمن لقيمة كونية أعلى، بوصفه أداة لتحقيق المطلق.

وفي مقابل ذلك، انتقصت المسيحية من قَدْر هذا العالم واعتبرته ساحة للجسد، ومن قَدْر الإنسان بوصفه مخلوقًا محملاً بالخطيئة، ومن المكان والزمان باعتبارهما مجالاً من المستحيل تحقيق المطلق فيه إلى الأبد.

أما المعنى الثاني لشهادة التوحيد، فهو أن الإنسان لا يواجه في هذه الحياة أي مأزق لا يستطيع أن يخلص نفسه منه بنفسه. حقيقة أن طريق الإنسان مملوء بالعقبات، وأن الإنسان عرضة لتضييع نفسه بأنانيته، ولاختيار الطريق الأسهل بالانغماس في الكسل واللذة واللعب. إلا أن هذا الاحتمال ليس بأكثر واقعية من اختيار الإنسان طريق الجد والإيثار والعمل الأخلاقي. ومن ثم فإن الإنسان لا يحتاج إلى مخلص، ولا إلى مسيح، ولا إلى خلاص. بل كل ما يحتاجه هو تكريس نفسه لرسالته الكونية على الأرض، وقياس قيمة نفسه بقدر إنجازه لها مباشرة.

ومن هنا، فإن الإسلام على العكس من المسيحية، يرى أن النزعة الروحية المتمثلة في تلمس الإرادة الإلهية دون إعمال الإنسان يده في توازنات الواقع الوجودي للخليقة، ودون تجاوز خيوط السببية الطبيعية على كل مستويات الزمان والمكان، ودون عمل سياسي واقتصادي إنساني، هي مجرد دعوى مظهرية فارغة ومزيفة. فالتوحيد يدعو بني آدم إلى الفلاح، لا إلى الخلاص، ويعدهم بالثواب في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة بقدر يتناسب مباشرة مع أعمالهم.

أما المعنى الثالث الجديد الذي تعبر عنه شهادة التوحيد على المستوى القيمي، فهو أنه بما أن الخير الواجب التحقيق هو الإرادة الإلهية، وبما أن تلك الإرادة الإلهية واحدة بالنسبة لكل المخلوقات، لكونها متعلقة بالخالق وحده، ويتعين عليهم جميعًا الخضوع لها، فإنه لا محل للتمييز بين الأماكن والبشر كموضوع للفعل الأخلاقي. وأكد عيسى عليه السلام، والآباء الرسوليون من بعده على هذا المعنى بما فيه الكفاية. إلا أن أتباعهم من المسيحيين

غفلوا عنه بالكلية، مما استدعى إعادة تذكيرهم به. أما اليهودية، في المقابل، فأنكرت هذا المعنى من حيث المبدأ، وعملت ضده بعناد، ودعت إلى نقيضه على الدوام. ومن هنا، فإن القول بعدم التمييز بين نقاط الزمان والمكان بوصفها بؤرًا لقوة طرد مركزية للفعل السياسي، وبعدم التمييز بين البشر بوصفهم فاعلين للفعل الأخلاقي، على نحو يجعل الحياة الأخلاقية عالمية ومجتمعية في الوقت نفسه، كان بمنزلة اكتشاف جديد، غائب عن الممارسة، حينما ولدت الحركة الإسلامية.

ويندرج كل ما سبق، ضمن رصد إسهامات التوحيد الإسلامي، من منظور التقاليد الدينية السامية. أما إن نظرنا للأمر من منظور عالمي أوسع، فإنه يمكن القول بأن الإسلام مثَّل انفراجة جوهرية أخرجت العالم من حالة الجمود التي كان قد تردى فيها، على النحو الذي اعتاده في توزعه بين الديانتين الهندية والهيلينية. فمن جهة، كانت الديانة الهندية قد أكدت أن الكون نفسه هو المطلق (البرهما)، ولكن ليس بشكله المثالي، وإنما في شكل متشيئ، ومشخصن، ومخصص، ومدان. وعليه اعتبرت تلك الديانة عملية تشيؤ روح البرهما المطلقة، واكتسابها طابعًا ماديًا حدثًا غير مرغوب. ومن هنا اعتبر الخلاص منها طريقًا للهروب في الأمر الديني / الأخلاقي. ونظرت تلك الديانة إلى عالم الخليقة المتشيئ على أنه شر، بينما امتدحت مملكة المطلق (البرهما / النيرفانا)، واعتبرتها النعمة والخير الأسمى.

وفي ظل هذا التصور تغدو عملية تعهد الوجود بالرعاية بالإنجاب، وتعبئة الجهود من أجل إنتاج الغذاء، والتعليم، وتحويل الحياة إلى جنة، وصناعة التاريخ، بمنزلة شرور بالقطع، لكونها تنشر حالة التشيؤ وتكثفها وتطيل أمدها. ومن الواضح أن النزعة الأخلاقية الوحيدة التي تتناغم مع هذه الرؤية للوجود هي الأخلاقية الفردانية المتنكرة للوجود.

أما الديانة اليانية والنيرفادا فظلتا ملتزمتين بهذه الرؤية الأساسية للأوبنشاد. وقبلت الهندوسية تلك الرؤية لصالح النخبة المحظية. وروجت ديانة شعبية لا يتطلع المنبوذون إلى التخلص من عذابهم في ظلها إلا في الآخرة، بينما يتعين عليهم ان يواصلوا الكدح في المواقع التي حددتها لهم في هذه الحياة الدنيا دون أدنى درجة من المتعة أو الرضا الذاتي عن تحقيقهم الغاية من وجودهم.

وبالمثل، اتخذت البوذية المهايانية من تلك الرؤية أساسا لها، وشكلت رؤيتها الدينية من أخلاقية صينية أرضية بدائية، وسمت مخلصين (أسلاف من البشر جرى تمجيدهم ورفعهم إلى مقام المخلِّصين) لتخليص البشر من آلام الوجود.

وبتوليفة من عناصر من الديانتين المصرية القديمة والإغريقية، ومن ديانة مثرا الفارسية، ومن أديان الشرق الأدنى الغنوصية، طوقت الديانة الهيلينية الحركة السامية التي جاءت على يد عيسى عليه السلام، والتي تمثلت غايتها في تخليص اليهودية من الالتزام الحرفي، ومن التمركز حول العرق. وعبر تلك التوليفة جرى الاحتفاظ بالقوم الفكري المصري الإغريقي الذي يطابق بين الرب والعالم، ولكن مع تعديله وتمييعه في مبدأ التجسد، الذي صار به الإله إنسانا، وتمكن به الإنسان من ربط نفسه بالألوهية. ومن هنا، فإن الاستياء من قهر الإمبراطورية، والبغض الغنوصي للمادة وللحياة الدنيا، وأمل الخلاص المتضمن في ديانة ميزرا، وفي اليهودية، اجتمعوا معًا ليشكلوا حكم المسيحية التاريخية على هذا الوجود بأنه هبوط، وعلى العالم بأنه شر مؤقت، وعلى الدولة والمجتمع بأنهما من صنع الشيطان، وعلى الحياة الأخلاقية بأن جوهرها هو النزعة الفردية ورفض هذه الحياة الدنيا.

وهنا جاء التوحيد بهذا المعنى الثالث ليكون بيانًا ينعش الذاكرة الإنسانية. وأهدر بذلك دعاوى كلٍّ من مصر والهند المُسَوِّية بين المطلق والعالم الطبيعي، وبين الخالق والمخلوق، سواء كانت تلك التسوية لصالح المخلوق كما في الديانة المصرية والديانة الإغريقية القديمة، أو لصالح الخالق كما في الهند. وأكد الإسلام مجددًا على رؤية بلاد الرافدين القديمة، للمفارقة المطلقة بين الخالق والمخلوق، وعلى الإنسان كعابد لله في ملكه وملكوته. وقُدِّر لإعادة التأكيد على جوهر الإسلام هذه، بالاستفادة من الخبرة التاريخية، أن تكون بمنزلة بلورة لحكمة بلاد الرافدين القديمة كذلك[1].

---

(١) راجع الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب التالي حول ديانات الشرق الأدنى القديمة:

Ismael .R Al Farouqi, Historical Atlas of the Religions of the World, NewYork: the Macmilan co. 1974,



التوحيد

مبدأ التاريخ

يُلزِم التوحيد الإنسان بأخلاقية للعمل، أي بأخلاقية يقاس في ظلها الاستحقاق أو عدم الاستحقاق بدرجة النجاح التي يحققها الفاعل الأخلاقي في تغيير مسار المكان والزمان بالنسبة لنفسه، ولمن حوله. وهو لا ينفي أخلاقية النية حيث يطبق المقياس نفسه بمستوى القيم الشخصية المؤثرة على حالة وعي الفاعل الأخلاقي بمفرده. ذلك أنه لا تضارب بين الأمرين. فالإسلام يتطلب، في الواقع، أخلاقية النية، ويعتبرها شرطًا مسبقًا للدخول في ساحة الوفاء بمقتضيات أخلاقية العمل.

فلنتدبر ثلاثةً من الشواهد القرآنية في هذا المقام. يقول الله تعالى: ﴿أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣]، ويقول: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١١٢]، ويقول: ﴿إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٩]، ويقول: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]. والإسلام بصنيعه هذا يمنع أخلاقيته من أن تصير مرهونة بالعاقبة أو بالمنفعة، مهما كان نبل الدافع إليها.

وترتيبًا على ما سلف، يتوقع الإسلام من المسلم الملتزم، أن يتدخل في سير الزمان والمكان. فلا مناص أمام المسلم بعد أن يشهد بعبوديته لله وحده ويكرس نفسه وحياته وكل طاقاته لعبادته ويسلِّمَ بوجوب تفعيل الإرادة الإلهية في هذه الحياة الدنيا بزمانها ومكانها، من أن يدخُلَ في حومة العمل والتاريخ ليُحدث التحوُّل المرغوب في ساحتهما. وليس بمقدور المسلم أن يعيش حياة الخلوة والرهبنة، إلا على سبيل التمرين على ضبط النفس وتحقيق الانضباط الذاتي. وحتى في هذه الحالة، فإنه إن لم توصله مثل هذه الرياضة إلى غايته بتحقيق نجاح أكبر في تحويل المكان - الزمان، فإنها تعتبر عملاً محبطًا من قبيل التمركز اللاأخلاقي حول النفس؛ لأن الهدف منها في تلك الحالة سيكون هو اعتبار التحول الذاتي غاية بحد ذاته، وليس مجرد استعداد لتحويل العالم إلى ما يشبه النموذج الرباني.

ولقد أفاض القرآن الكريم في تبرير هذه الحياة الدنيا، وفي وصفها بأنها الساحة التي على الإنسان أن يقوم بمهمته الكونية في نطاقها. وأكد القرآن الكريم على أن هذا العالم هو المجال الذي يجب السعي لتحقيق المطلق فيه، وأن المكلف بأداء تلك المهمة هو الإنسان. والفلاح، والتسابق في الخيرات، والسعادة بعمل الصالحات، وغيرها من التعبيرات التي وصف القرآن بها الغاية من هذا الوجود في جملته، لا يمكن أن يكون له غير معنى واحد هو تحويل معطيات الخليقة من رجال ونساء، ومن مدن وبلدان. ولنقرأ في هذا المقام قول الله تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴾ [هود: ٦١]. وفي معرض تحديدالمكذبين بالدين، نقرأ قول الله تعالى: ﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (١) فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ (٢) وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (٣) فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾ [الماعون: ١ - ٧][1].

ومن الواضح أن ملء هذا العالم بفضائه المكاني والزماني بالقيمة، بل حتى بالقيمة المادية للطعام، ليس جزءًا مهمًا من الدين فحسب، بل هو جماع وظيفة الدين ذاتها. ولهذا السبب، فإن أمور الآخرة في الإسلام مختلفة تمامًا عن نظيرتها في اليهودية والمسيحية.

ففي اليهودية تمثل «مملكة الربَ» بديلاً لوضعية العبري في الشتات. إنها مملكة داود كما تصورها -بحنين إلى الماضي- من فقدوها، ومن يقفون حاليًا في أدنى دركات العبودية والمسكنة. أما بالنسبة للمسيحية فإن محط اهتمامها في هذا الصدد انصب على مناهضة تمركز اليهود حول أنفسهم المتسم بالعرقية والمادية المظهرية والخلود إلى الأرض. ومن هنا كان من الضروري بالنسبة للمسيحية أن تضفي طابعًا روحيًا على مملكة داود، وأن تنأى بها عن التحقق في هذه الحياة الدنيا بمكانها وزمانها. وكان هذا التوجه موجودًا بالفعل في اليهودية المتأخرة. وطورته المسيحية بدرجة أكبر بتعميمه كسبيل لخلاص الجنس البشرى، وتطهيره من الإخلاد إلى الأرض. وفي كلتا الحالتين، صارت «مملكة الرب» عالمًا آخر. أما

(١) والملاحظ أن مفهوم الدين أشمل من مفهوم الرب.

هذه الدنيا فغدت مسرحًا مؤقتًا لقيصر والشيطان والجسد. وهي كما نقرأ في الإنجيل: «لا تكنزوا لكم كنوزًا على الأرض، حيث يفسد السوس والصدأ، وحيث ينقب السارقون ويسرقون، بل اكتزوا لكم كنوزًا في السماء حيث لا يفسد سوس ولا صدأ وحيث لا ينقب سارقون ولا يسرقون، لأنه حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضًا»(١).

أما عن التصور الإسلامي للحياة الآخرة فلم يتشكَّل عبر التاريخ، بل وُلد كاملاً في القرآن، ولا علاقة بينه وبين وضعية أتباعه كما هو الحال في اليهودية والمسيحية. فلقد نظر إليه على أنه ذروة أخلاقية للحياة على هذه الأرض، متشكلة من منظومة من الثواب والعقاب. فلا موضع في هذا التصور لمقولة إعادة هذا العالم، لما كان عليه، بحظوظ ومقادير لبني الإنسان، مغايرة لأحوالهم البائسة الراهنة. فهذا العالم الدنيوي هو المملكة الوحيدة والفضاء المكاني والزماني الوحيد. وكل ما ينبغي أن يكون، يجب أن يحدث ويمكن أن يحدث، عبر خلافة الإنسان. وبمجرد أن يصل هذا العالم إلى نهايته، يغدو الحدث الوحيد الممكن هو الفصل النهائي الرباني فيما فعله الإنسان فيه، وتحقق الثواب والعقاب. وتتم هذه العملية على نحو مغاير تمامًا لعمليات المحاسبة والثواب والعقاب في هذا العالم بمكانه وزمانه الدنيويين. فهو يتم بطريقة متعالية مفارقة، خارج نطاق معرفة البشر باستثناء الوصف المجازي الذي عرفناه بالوحي المنزل.

وتأسيسا على ذلك تكتسب شئون هذا العالم الدنيوي، في منظور الإسلام، أهمية بالغة الخطورة والجدية. والتاريخ حيوي بالنسبة للمسلم بنفس درجة حيويته بالنسبة للشيوعي، باستثناء أن المسلم يعلم أنه هو، وليس المطلق، مسئول عن صناعة التاريخ. والمسلم واثق من أن ما قدره الله للتاريخ في نهاية المطاف هو نتيجة مباشرة لسلوكه هو في التاريخ على المستوى الفردي الشخصي، وكذا على المستوى الجماعي أو المجتمعي.

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح السادس: ١٩-٢١..

(٢) المتصفح للقرآن الكريم، يجد أنه لا تخلو صفحة منه من ترغيب بوعد في حسن الثواب في الحياة الدنيا أو في الآخرة على حسن السلوك والعمل الصالح، أو على عنصر ترهيب بالوعيد بالعقاب والضنك والمعاناة من جراء سوء السلوك والعمل السيئ. وهذا التقليد الأخلاقي قديم قدم وجود الإنسان على الأرض. وكل ما في الأمر أن الإسلام وصف سيناريوهاته بدرجة غير مسبوقة في الحيوية والجاذبية.

وفي حين يرى الشيوعي أن التاريخ هو نفسه المطلق وهو ضروري من ثمَّ، فيرى المسيحي أن التاريخ غير ذي موضوع وغير ضروري، وشرير. أما بالنسبة للمسلم، فإن التاريخ هو مسرحه ومادته وموضع اختباره ولب الخليقة والغاية من وجودها. وترتيبًا على ذلك يعرف الإسلام الملتزم به بأنه الإنسان الجاد في الوجود الذي يتفكر في الخليقة، وينطلق لسانه بالثناء على ربه والإقرار بأنه لم يخلق هذا الكون لعبًا ولا عبثًا، ويكون من: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، ويخوض غمار الحياة المحفوفة بالمخاطر بالتدخل في عمليات الطبيعة والتاريخ، بأقصى ما في استطاعته، ويكون راغبًا في أن يحكم له أو عليه بإنجازاته وإخفاقاته في التاريخ. وهكذا يُمكِّن التوحيدُ المسلمَ من النظر إلى نفسه على أنه هو محرك التاريخ؛ فهو الخليفة الوحيد الذي بوسعه تنفيذ إرادة الله في التاريخ.

هذا هو المنظور الوحيد القادر على تفسير هدي النبي ﷺ، وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين، وتابعيهم بإحسان في صدر الإسلام. فالرسالة التي تنزلت على النبي وهو بغار حراء من ربه بواسطة أمين الوحي جبريل، بعثته إلى مكة ليعمل وليغير البشر والتاريخ. ولم تدعه تلك الرسالة متعلقًا بالحالة التي بدأ تلقيه لها وهو عليها، ولا هي علمته أن يتمنى تكرارها، ويسعى إلى تكرارها هي بذاتها، ولا أن يدعو أصحابه إلى الرغبة فيها لأنفسهم. على العكس من كل هذا، أمرته تلك الرسالة بوضوح بالغ، أن يسعى إلى إعادة تشكيل عالم الزمان والمكان الواقعي على نحو يجعله محاكيًا للنموذج الإلهي.

وربما كان هذا هو وجه التميز النهائي لخبرة النبي محمد، على خبرة مسيحية عيسى، عليهما السلام. ففي حين أعادت الخبرة المحمدية التأكيد على قيم عيسى الشخصانية، فإنها بنت عليها بوصفها الشرط المسبق، رؤيتها المؤكدة على أنه لا معنى لاستحضار معية الله، وحبه، والذوبان في مشيئته، والحياة فيه، ما لم يؤدِّ ذلك إلى الارتقاء بهذا العالم الدنيوي، وبهذا التاريخ، وبهذه المادة، بملئهم بالقيمة بجعلهم محاكين للإرادة الإلهية.

ولهذا السبب، فضلاً عن الخبرة الدينية، أجاب النبي ﷺ عمه حين ناشده التخلي عن التغيير الجذري الذي حدث لتلك العوالم بسبب الإسلام، بقوله: «والذي نفس محمد

بيده، لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر، أو يظهره الله، ما تركته أو أهلك دونه».

ولم يستسلم النبي لأعدائه بسلبية، ويضع نفسه في موضع الضحية، بل حرص على أن يفوقهم في الحيلة والدهاء والأخذ بالأسباب الممكنة، وهاجر إلى المدينة المنورة. وأسس في الأسبوع الأول من وصوله إليها الدولة الإسلامية الأولى. وقدم لها دستورها المعروف بصحيفة المدينة. ولم تتضمن رسالته أكثر من تلقي الوحي وتبليغه. إلا أن الرسالة كان لها مضمون، وكان النبي هو أول من طبق ما بها من أوامر ونواه وتكاليف. وأوجب عليه ذلك المحتوى أن يتدخل في عمليات الطبيعة، وفي حياة قومه والبشرية جمعاء، لإحداث التحول المرغوب.

وفاضت روح النبي إلى بارئها، بعد إتمامه لمهمة الهداية وتأسيس القدوة في كل نواحي الحياة من أشدها إيغالاً في الخصوصية، وصولاً إلى الأبعاد العسكرية والسياسية والاقتصادية، التي وحَّد الجزيرة العربية من خلالها، وجهَّزها للتدخل المذهل في صناعة تاريخ العالم. ومن الأمور ذات الدلالة أن المنية وافت النبي ﷺ في لحظة كان يوجد فيها جيش مجهز يقف على أهبة الاستعداد لحمل رسالة الإسلام إلى ما وراء الجزيرة العربية.

ومن فيض تزودهم بالهدى النبوي وبالقدوة بالنبي في حماسه لرسالته، اندفع المسلمون الأوائل على الفور، ودون أي تردد، إلى حلبة صنع التاريخ في كل المجالات، وغيروا الأعراف والتقاليد الداخلية وأنماط الحياة اليومية لأفراد من كل الأعراق والثقافات. وبدلوا ثقافات مجتمعات بأكملها. وغيروا خرائط وحدود وآفاق قرى ومدن وامبراطوريات. ولننصت هنا إلى مقولة عقبة بن نافع الشهيرة، وهو على شواطئ المحيط الأطلسي بالمغرب: «أيها المحيط، لو علمت أن وراءك أرضًا لعبرتك على صهوة جوادي» كنموذج دال على روح هذا الجيل الجديد الذي تربى في أحضان الإسلام. فلقد آمن المسلم بأن رسالته عالمية، وتوفرت لديه إرادة تحقيق اليقين بأنه قد قام بها على الوجه الأكمل. وكانت تلك المهمة ذات طابع أخلاقي وديني، لأن الدافع لدى المسلم لم يكن حيازة منصب سياسي، ولا تحقيق ميزة اقتصادية. فالمهمة التي نهض من أجلها هي إقامة أرض محكومة بنظام عالمي جديد يسعى لإرسائه، لا تفلت فيها أي مظلمة من الجزاء العادل،

وتتوفر حرية تداول الأفكار، ويتمتع بنو آدم بحرية الإقناع والاقتناع، ويتمكن الإسلام من دعوة البشرية إلى وحدانية الله تعالى، وإلى وحدة الحقيقة والقيمة.

ولو أن التاريخ نفسه لم يكن قد عرف الوجود من قبل، ولم يستصرخ المسلم من أجل إعادة تشكيله، لنهض المسلم من تلقاء نفسه بمهمة صناعته. فالمسلم، شأنه شأن حي بن يقظان، قد تعين عليه بعد أن عرف الله، وعرف الإرادة الإلهية، أن يصنع من جذوع الشجر سفينة يعبر بها البحار، لينهي بها عزلته الفردية، وليبحث عن المجتمع والعالم، ويصنع التاريخ.


التوحيد
مبدأ المعرفة

لا للشكوكية، ولا لإيمان المسيحيين:

تفاقمت النزعة الشكوكية بدرجة بالغة الخطورة في عالم اليوم عامة، وفي الغرب بوجه خاص. وباتت تلك النزعة هي المبدأ السائد في أوساط المتعلمين، فضلاً عن شيوعها في أوساط العوام المحاكين للمثقفين في مجتمعاتهم. ويعود هذا الانتشار المشهود جزئيًا إلى نجاح العلم بمفهومه الغربي المنظور إليه على أنه بمنزلة الانتصار المتواصل للعقل التجريبي على العقل الديني.

وروج الغرب تعريفًا للعقل الديني على أنه العقل الملتزم بتعاليم الكنيسة ورؤيتها. وفقدت الكنيسة في رأي التجريبيين حجيتها، ومرجعيتها في تعليم الحقيقة من أمد طويل. بل إن الكنيسة لم تكن يوما ما أهلاً لحيازة مثل تلك الحجيَّة والمرجعيَّة، وذلك على وجه الدقة لكون موقفها عقديًا بالضرورة، بمعنى كونه مؤسسًا على التسليم بصحة فرضيات معينة، دون إخضاعها مسبقًا للاختبار التجريبي وللفحص النقدي.

ولا يزال العالم الغربي وكل من يحاكونه سكارى بهذا النصر السهل الذي حقَّقه العقل العلميُّ على الكنيسة المسيحية. وهم يقفزون متأثرين بنشوته، إلى تعميم مزيف ومزدوج، فحواه أنه إذا كانت كل المعرفة الدينية عقدية بالضرورة، فإن كل طرق الوصول إلى الحقيقة يجب أن تكون تجريبية، تستمد دليلها النهائي من الواقع الحسي، كما تكشف عنه التجربة المنضبطة. ويخلصون من ذلك، دون أية روية، إلى أن كل شيء لا يتم إثباته على هذا النحو يعتبر مشكوكًا فيه. وما دام غير قابل للتأكد من صحته فهو زائف.

ويعنى مفهوم «العقدي» في رأي أولئك التجريبيين: الإيمان برأي من المعروف أنه غير قابل للإثبات بالتجربة والإيمان تأسيسًا على هذا التعريف هو فعل، أو قرار يعقد بموجبه شخص ما العزم على قبول صحة ما يعد افتراء، أو يمثل حجر عثرة، في منظور العقل[1].

(١) نقرأ في العهد الجديد: لأَنَّهُ إِذْ كَانَ الْعَالَمُ فِي حِكْمَةِ اللهِ لَمْ يَعْرِفِ اللهَ بِالْحِكْمَةِ، اسْتَحْسَنَ اللهُ أَنْ يُخَلِّصَ الْمُؤْمِنِينَ بِجَهَالَةِ الْكِرَازَةِ. ٢٢لأَنَّ الْيَهُودَ يَسْأَلُونَ آيَةً، وَالْيُونَانِيِّينَ يَطْلُبُونَ حِكْمَةً، ٢٣. رِسَالَةُ بُولُسَ الرَّسُولِ الأُولَى إِلَى أَهْلِ كُورِنْثُوسَ، الإصحاح الأول: ٢٢-٢٣.

ووصف (بسكال) الإيمان بأنه «بمنزلة رهان المرء على شيء ما، تهرب منه حقيقته إلى الأبد». ووصف غيرُ المتدينين من بين المسيحيين الإيمانَ المسيحيَّ بأنه شبيه بإيمان إنسان أعمى بوجود قطة سوداء في حجرة مظلمة، لا توجد بها قطة على الإطلاق. وفي ذروة تلك النشوة بانتصارات العلم، في القرن التاسع عشر، نصح رجل الدين الألماني شليرماشر إخوانه المسيحيين بالرد على المستخفين بالدين، بعدم تأسيس الحقيقة المسيحية على الواقع، أو على الواقع القابل للملاحظة والنقد، بل على الخبرة الذاتية[1]. وأحكمت الثورة الرومانسية، على ما يبدو هيمنتها على الوعي الأوربي. وبات كل شيء بما في ذلك حقيقة الذات الإلهية، يعتمد في هذا المنظور الرومانسي على إحساس من يعيش تجربة الإيمان.

ولهذا السبب ينبغي للمسلم أن يتحرز في التعبير عن إيمانه من استخدام مفهوم العقيدة أو الإيمان، لما لحق بهما من تلبيس في الخبرة الغربية. ذلك أن تلك المفهومات حين تستخدم باللغة الإنجليزية بمعناها العام، تحمل في طياتها، مضمونات اللاحقيقة والاحتمالية والشك والاشتباه. ولا يسري مفعول تلك المفردات إلا في حق شخص بعينه أو جماعة بعينها. وحتى في الحالة الأخيرة لا تعني تلك المفردات أكثر من أن ذلك الشخص أو تلك الجماعة يؤمنون بصحة فرضية معينة أو خبر معين. ولا يعني ذلك صدقَ تلك الفرضية أو ذاك الخبر.

ومن الواضح أن التعريف الذي قدمه التجريبيون الغربيون للإيمان يقف على الضد من معناه. فمفهوم الإيمان مشتقٌّ من الأمن. ومن ثم هو يعني أن الأخبار التي قام عليها صادقة في الواقع، وأن العقل قد سلَّم بصحتها، أي فهمها وتقبلها. ويحتمل اللسان العربي والإسلامي وصفَ شخص ما بأنه كذاب أو منافق. ولكن لا يمكن وصف الإيمان بأنه زائفٌ، بمعنى أن موضوعه غير موجود أو مختلف عما يدَّعيه. ولهذا السبب فإن الإيمان واليقين مترادفان.

فالمرء قد ينكر الحقيقة وقد يتشكك فيها قبل أن يصل إلى اليقين. أما حينما يوجد اليقين فإن الحقيقة تصير راسخة ومقنعة، مثلها مثل الدليل الحسي سواء بسواء. ولنتدبر في هذا

---

(1) Friedric D. Schleiermacher (d. 1834) , Religion- Speaches to its Cultural Despiesers , tr. John Oman ,New York : Harper and Brothers , Publishers ,1958 ,PP. 94 .

الصدد قول الله تعالى: ﴿ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٣) ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٤) كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (٥) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (٦) ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴾ [الكوثر: ٣ - ٧]. فعند اليقين تغدو الحقيقة غير قابلة للشك فيها. ويصير الرد الوحيد الممكن على من يواصل الشك فيها، هو هذا شأنك، وعليك بنفسك.

فاليقين هو بلوغ الحقيقة درجةَ الثبوت على نحو دامغ. والإيمان من ثم «اعتراف» محرَّر تمامًا من أيَّة ظلال لشكوك الاحتمالية والتخمين واللايقين. هو بتعبير آخر ليس عملاً ولا قرارًا من جانب صاحبه بقبول أمر لم يعرف صحته أو بوضع ثقته فيه، ولا هو بمراهنة من جانب صاحبه على ربط مصيره ببديل أو بآخر. الإيمان هو شيء ما يحدث للإنسان حينما تواجهه حقيقة واقع شيء ما، وتقنعه بصحتها التي لا ريب فيها. وهو من طبيعة مشابهة للاستنتاج الهندسي الذي يسلم الإنسان انطلاقًا من مقدماته المنطقية بصحته وحتميته. أو هو كما يصوره القرآن، بمنزلة إبراز لشيء ما كان مشكوكًا في وجوده، ووضعه أمام المشاهدين ليروه جميعًا ويلمسوه[1].

وعلى العكس من الإيمان المسيحي، فإن الإيمان الإسلامي هو حقيقة يصل العقل إلى اليقين بها، وليس تسليمًا بلا تمحيص يعتمد على سذاجته وقابليته لسرعة التصديق. فحقائق الإيمان وأخباره في الإسلام ليست أسرارًا ولا ألغازًا غيرَ منطقية، ولا سبيل إلى معرفتها. بل هي حقائق أو أخبار عقلية ونقدية، جرى إخضاعها للشك، وخرج المؤمن بها من اختبارها وتمحيصها باليقين في صحتها. ولم تعد بحاجة إلى مزيد من الأدلة على صحتها. فكل من يسلم بصحتها عاقل. وكل من يواصل جحدها أو التشكيك فيها غير عاقل. ولا يمكن سحب ذلك التصور على الإيمان المسيحي بحكم تعريفه.

---

(١) الإيمان الإسلامي مغاير بكل قوة لإيمان بسكال. فالأخير يروج لصورة للإيمان تجعله بمنزلة مراهنة، يراهن في ظلها الفرد على نتيجة لا يمكن بحكم التعريف معرفتها. ولا يمكن للإنسان وفق تصور بسكال هذا أن يكون على قناعة يقينية بوجود الله، ولا بأوامره، ولا باليوم الآخر والحساب. وفي المقابل، قبل الإسلام تحدى البرهنة على يقينية ذلك. ومن هنا استخدم المسلمون الحجج بكل أشكالها، الموصلة لمثل ذلك اليقين العقلاني. وجاء القرآن الكريم بالحجج المؤدية إلى ذلك، من الخلق والتغيير، ومن تصميم الكون وغايته، ومن الوعي الأخلاقي، وصاغها في أبلغ صيغة وأحسنها.

أما بالنسبة للإيمان في المنظور الإسلامي فاليقين وصف ضروري له. وهذا هو مقتضى وصف الله تعالى حقيقة الإسلام، بقوله: ﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ [الإسراء: ٨١]، وكذا بقوله سبحانه: ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وتتمثل عقلانية الإسلام في احتكامه إلى غاية ما لدى العقل الإنساني من قدرة نقدية. ولا يخشى الإسلام من الدليل المضاد، ولا يقبل التأسيس على أسرار، ولا يقيم دعواه على مشاعر باطنية، أو على شكوك أو لايقين جوانيٍّ ما، أو على أمانيٍّ أو رغبة في أن تكون الحقائق على غير ما هي عليه في الواقع. فدعوة الإسلام عامة وعلنية، تخاطب العقل وتسعى إلى إقناعه بالحقيقة، وليس إلى قهره بما هو فوق قدرته على الفهم(١).

الإيمان الإسلامي مقولة معرفية:

خلاصة ما سبق أن الإيمان ليس مجرد مقولة أخلاقية، بل هو في الحقيقة وفي المقام الأول مقولة معرفية. هو بتعبير آخر مفهوم مرتبط بالمعرفة وبصحة الأخبار التي يتأسس عليها. ولما كانت طبيعة محتواه الخبريّ مماثلةً لطبيعة المبدأ الأول للمنطق والمعرفة ولما وراء الطبيعة والأخلاق والجماليات، فإن فعله في المتعرض له يشبه فعل النور الذي يضيء له كل شيء.

والإيمان - كما وصفه أبو حامد الغزالي - كشف يضع كل ما عداه من المعطيات والحقائق

---

(١) قارن عقلانية الإسلام هذه وإصراره على تقديم براهين واضحة ومحددة، وإعجابه بالمعرفة والحكمة وإثرائه لهما، وحضه على طلب العلم، وعلى اكتشاف سنن الله تعالى في كل المخلوقات في الطبيعة وفي السماء وفي النفس البشرية، مع وصف بولس للإيمان في المسيحية بقوله في الإصحاح الأول من رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: «١٧ لأنَّ المسيحَ لَمْ يُرْسِلني لأُعَمِّدَ بَلْ لأُبَشِّرَ، لا بحكمَةِ كَلامٍ لئلاَّ يَتَعَطَّلَ صَليبُ المسيحِ ١٨. فإنَّ كَلِمَةَ الصَّلِيبِ عِنْدَ الهالكينَ جَهَالَةٌ، وأمَّا عِنْدَنَا نَحْنُ المُخَلَّصِينَ فَهِيَ قُوَّةُ الله، ١٩ لأنَّهُ مَكْتُوبٌ: «سَأُبِيدُ حِكْمَةَ الحُكَمَاءِ، وَأَرْفُضُ فَهْمَ الفُهَمَاءِ». ٢٠ أَيْنَ الحَكِيمُ؟ أَيْنَ الكَاتِبُ؟ أَيْنَ مُبَاحِثُ هذَا الدَّهْرِ؟ أَلَمْ يُجَهِّلِ اللهُ حِكْمَةَ هذَا العَالَمِ؟ ٢١ لأنَّهُ إِذْ كَانَ العَالَمُ فِي حِكْمَةِ الله لَمْ يَعْرِفِ اللهَ بالحِكْمَةِ، اسْتَحْسَنَ اللهُ أَنْ يُخَلِّصَ المُؤْمِنِينَ بِجَهَالَةِ الكِرَازَةِ. ونقرأ أيضا في رسالته إلى أهل فيلبي الإصحاح الرابع: ٧: وَسَلامُ اللهِ الَّذِي يَفُوقُ كُلَّ عَقْلٍ، يَحْفَظُ قُلُوبَكُمْ وَأَفْكَارَكُمْ فِي المَسِيحِ يَسُوعَ».

في الوضع المناسب والمطلوب لفهمها على الوجه الصحيح[1]. فالإيمان هو أساس التفسير العقلاني للوجود. وهو المبدأ الأول للعقل، ولا يمكن أن يكون غير منطقي أو لاعقلاني، وإلا كان متناقضًا مع نفسه. فالإيمان هو - بحق - المبدأ الأول للعقلانية. ومن شأن إنكاره أو معارضته الانحطاطُ عن مستوى صوابيِّة التفكير، ومن ثم عن مستوى الإنسانية.

ولباب التوحيد بوصفه مبدأ المعرفة، هو الإقرار بأن الله تعالى هو الحق، وأنه واحد أحد لا شريك له. ويستبطن هذا الإقرار وجوب ردِّ أمر البتِّ في كل خلاف وفي كل شك، إليه سبحانه وتعالى، وبأنه لا دعوى تستعصي على المعايرة والبت القاطع فيها. فالتوحيد إقرارٌ بأن الحقيقة قابلة لأن تُعْرَف، وأنَّ بوُسْعِ الإنسان أن يصل إليها.

والنزعة الشكوكية المنكرة لتلك الحقيقة هي نقيض التوحيد. ومنبعها هو التقاعسُ عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاه، والتسليمُ المتعجل بعدم إمكانية معرفة الحقيقة. وهذه الشكوكية، بوصفها مبدأ معرفيًا، داعيةٌ إلى اليأس، ومبنيَّةٌ على افتراض مُسْبَق مفادُه أن الإنسان يعيش في حلم أبديٍّ لا يمكن في ظله أبدًا تمييزَ الحق من الباطل، وغير قابلة للانفصال عن العدمية ونفي القيم. ذلك أن إدراك القيم يقتضي التسليم بإمكانية توصل الإنسان لحقيقتها. ولا مجال للتثبت من صحة أية دعوى قيمية دون الإجابة على تساؤلات من قبيل: هل ما يُدعَى أنه قيمة هو قيمة بحق؟ هل تلك القيمة متحققة أو منتهكة في حالة بعينها؟ وهل تلك الحالة المعينة موصوفة على ما هي عليه في واقعها الحقيقي؟ وما لم يكن بالإمكان التوصل إلى إجابات يقينية على تلك الأسئلة، بمعنى معرفة حقيقتها، فإن معرفة القيمة تنهار. فقيمة القيمة، واستحضارها في موقف بعينه، قد يكونان محلاً للشك شأن أي معطيات أخرى. ومن هنا فإنه ما لم يبدأ المرء بافتراض مضاد للشكوكية، أي بافتراض إمكانية التوصل إلى الحقيقة برغم تلك الملابسات، فإن العدمية تصير أمرًا حتميًا.

---

(١) يقول الغزالي في هذا الصدد، إن الإيمان لا يناقض دليل العقل، ولا ينفيه، بل يؤكده. ويضيف: «بحثت عن دواء لشكي فلم أجده ممكنًا إلا بالدليل العقلي. إلا أن أي دليل لا يصمد إلا إذا كان قائمًا على العلوم الأولية (ما وراء الطبيعة). وبما أن أسس هذه العلوم غير يقينية، فإن كل ما يبنى عليها غير يقيني بالمثل». ولكن فيما بعد (مع الإيمان، أو بالإيمان) باتت كل الأسس العقلية (للعلم وما وراء الطبيعة) آمنة وصحيحة ومقبولة بالعقل ومعززة تمامًا بمرتكزاتها في المعرفة. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دمشق: مطبعة الجامعة ١٣٣٦/ ١٩٥٦، ص ٦٢-٦٣.

وحدانية الله، ووَحْدَةُ الحق:

الإقرار بوحدانية الله بمنزلة إقرار بالحق وبوحدته. فوحدانية الله ووحدة الحقيقة أمران متلازمان، لكونهما وجهين لحقيقة واحدة. ويتضح لنا ذلك حينما نأخذ في اعتبارنا أنَ الصدق هو خاصية خبر التوحيد، أي أن الله تعالى واحد لا شريك له. ذلك أنه لو لم تكن الحقيقة واحدة، لكان من الممكن أن يكون القول بأن الله واحد صحيحًا، والقول بألوهية شيء آخر أو قوة أخرى صحيحًا هو الآخر. ومن هنا فإن القول بأن الحقيقة واحدة لا يتضمن تأكيد أن الله واحد فحسب، بل يحقق شطري شهادة التوحيد ببعدَي النفي والإثبات المتضمنَيْنِ بها: لا إله إلا الله.

ويتشكَّل التوحيد بوصفه مبدأ منهجيًا من ثلاثة مبادئ معرفية: أولها: رفض كل ما لا يتمشى مع الحقيقة. والثاني: نفي التناقضات النهائية. والثالث: الانفتاح على الدليل الجديد، وعلى دليل المخالفة.

وينفي المبدأ الأول الزيف والخداع عن الإسلام، حيث إنه يضع كل شيء في الدين في متناول التمحيص والنقد. فيكفي في منظور الإسلام ثبوتُ مغايرة موضوع ما للحقيقة الواقعة، أو إخفاقه في التوافق معها، للقول ببطلانه، سواء كان قانونًا أم مبدأ أخلاقيًا شخصيًا أم اجتماعيًا، أم خبرًا يتعلق بالوجود.

ويحمي هذا المبدأ المسلمَ من القول بالهوى، أي من إطلاق دعوى المعرفة بلا دليل ولا تمحيص. ويعلن القرآن أن الدعوى غير المؤسسة على بينة وتثبُّت هي مجرد ظنٍّ يأمرنا الله تعالى باجتنابه. يقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحجرات: ١٢].

ويمكن تعريف المسلم بأنه: الشخص الذي لا يقول إلا الحق، ولا يمثل إلا الحق، حتى لو عرَّضه ذلك للخطر. فالنفاق وتلبيس الحق بالباطل ووضع المرء القيمةَ الأخلاقيةَ في مرتبة أدنى من مصلحته الخاصة، أو من مصلحة عشيرته، أمرٌ بغيض في منظور الإسلام، وجدير بالازدراء.

أما المبدأ الثاني الخاص بنفي التناقض المطلق، فيحمي المرءَ من التناقض البسيط من جهة، ومن التناقض الظاهري من جهة أخرى[1]. وهذا المبدأ هو جوهر العقلانية. ولا مهرب بدونه من الوقوع في النزعة الشكوكية. ذلك أن مقولة التناقض النهائي تعني وجود نقيضَيْن يستحيل معرفةَ حقيقة أيٍّ منهما. ومن المقطوع به أن التناقض يحدث في تفكير البشر وفي خطابهم. والسؤال المطروح من ثمَّ هو: هل يمكن تجنب التناقض؟ وهل يمكن تلمُّس مخرج منه حالة حدوثه؟ الموقف الإسلامي من هذه المسألة هو الجزم بوجود مخرج من التناقض، بمبدأ آخر أو حقيقة أخرى تنضوي تحتها تلك المتناقضات على نحو يزيل ما بينها من تناقض، ويؤلف بين فروقها.

ويصدق هذا المنطق ذاته بخصوص ما قد يبدو من تناقض بين العقل والوحي. فالإسلام لا ينفي وجود إمكانية منطقية لحدوث مثل هذا التناقض فحسب، بل يزوِّد البشرية في المبدأ الثاني الذي نحن بصدَد بيانه، بدليل إرشاديٍّ ليخرجَ منه حالةَ حدوثه في الفهم الإنساني. ولا محل هنا لطغيان العقل ولا الوحي على الآخر في إزالة التناقضَ المتصوَّر. ذلك أنه لو جعلت الأولوية للوحي، فلن يكون لدينا مبدأ نفرق به بين وحي ووحي آخر، أو بين دعوتَيْ وحي واحد. وستستعصي التناقضات البسيطة والتباينات، أو أوجه التعارض الظاهرية بين النص الحرفي لأي بيانَيْن أو موقفَيْن يُدَّعَى أنهما موحًى بهما، على الحل في مثل هذه الحالة. ولن نجد وحيًا يرغبُ في حرمانَ نفسه من وسيلة يحقق بها انسجامه مع نفسه، وتحقيق التناغم في كامل بنيته.

ومن جهة أخرى، قد يتعارض الوحي مع العقل، أي مع نتائج التمحيص العقلي والإدراك المعرفي العقلاني. وفي مثل هذه الحالة يعلن الإسلام أن التعارض ليس نهائيًا، ويوجِّه الفاحصَ إلى واحد من ثلاثة خيارات: مراجعة فهمه للوحي، أو مراجعة النتائج العقلية التي توصل إليها، أو القيام بهاتَيْن العمليَّتَيْن معًا. فالتوحيد بوصفه مبدأً لوَحْدَة الحق ينفي اعتبارَ التعارض نهائيًا، ويطالبنا بالتفكر مرَّةً أخرى في المقولات التي تبدوَ متعارضة، منطلقًا من التسليم بحتمية وجود بُعدٍ لم يضعْه الفاحصُ في اعتباره، وإذا وضعه في اعتباره سيزول التعارض المتصور.

---

(١) لمزيد من التفصيلات في تحليل هذه النقطة، انظر: د. إسماعيل راجي الفاروقي، الحضارة الإسلامية، الفصل الثاني، الحاشية الأولى.

وبالمثل، يدعو من يتصور وجود تناقض، إلى إعادة قراءة الوحي، وليس لمراجعة الوحي نفسه مرة أخرى، تحسُّبًا لإمكانية أن يكون قد فاته في قراءته السالفة إدراكُ معنًى خفيٍّ أو غير ظاهر، لو كان قد تنبه إليه لزال ما توهَّمه من تعارض ظاهري. ومثل هذه الإحالة إلى العقل أو الفهم لا تتعلق من قريب أو بعيد بتحقيق انسجام الوحي ذاته، بل بتحقيق انسجام تفسيرنا أو فهمنا البشري له. فالوحي أسمى من أن يعبثَ به الإنسان. كل ما في الأمر أن تلك المراجعة تجعل فهمنا للوحي متمشيًا مع الدليل المتراكم الذي كشف عنه العقل. ومن جهة أخرى، فإن التسليم بأن التعارض أو التناقض الظاهريَّ نهائيٌّ، أمر لا يستسيغه إلا ضعافُ العقول. وعلامةُ عقلانيَّةِ المسلم أنه يُصِرُّ على وَحْدَة مصدرَي الحقيقة: الوحي والعقل.

أما المبدأ الثالث للتوحيد من حيث وحدة الحق، فهو الانفتاح على الدليل الجديد، أو على دليل المخالفة، أو عليهما معًا، فهو يحمي المسلمَ من الليبرالية والتعصب والنزعة المحافظة المفضية إلى الركود. ويتجه هذا المبدأ بالمسلم صَوْبَ التواضع الفكري. ويفرض عليه أن يذيِّل تأكيداته ونفيه بعبارة: الله أعلم؛ لأنه على قناعة بأن الحقيقة أكبرُ من أن يحيط هو بكل جوانبها على الدوام. فالله تعالى يقول: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلا تَتَذَكَّرُونَ ۝٨٠ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٨١ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠، ٨٢]، ويقول: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢].

والتوحيد بتأكيده على وحدانية الله تعالى المطلقة، يؤكد على وحدة مصادر الحقيقة. فالله تعالى هو خالق الطبيعة التي يستقي الإنسان معرفته منها[١].

---

(١) هذا هو معنى وصف القرآن للكون وللظواهر الطبيعية بأنها مليئة بالآيات، أي بالأدلة والمعايير والمؤشرات والعلامات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى. وفي كل تلك الشواهد يوجه القرآن الكريم أولي الألباب إلى ما يستدلون به بجلاء على العلاقة بين الخليقة وخالقها، الذي تستبطن الظواهرُ الطبيعية الدليلَ على وجوده، وعلى تدبيره الدائم للوجود.

وموضوع المعرفة هو الآيات والسنن الربانية المبثوثة في الطبيعة التي هي من صنع الله. ومن بين الشواهد القرآنية على ذلك، قول الله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ [الذاريات: ٢٠]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝ إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٥، ٦].

والله عليم بتلك الآيات أو السنن الكونية باليقين؛ لأنه هو خالقها. ومن المؤكد، وبالدرجة ذاتها، أنه هو مصدر الوحي المُنَزَّل. وعلمُ الله تعالى عامٌّ ومطلقٌ. وما لدى الإنسان من علم إنما هو من عند الله تعالى. ومن بين الشواهد القرآنية المبينة لهذا المعنى، قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۝ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٠ - ٣٢]، وقوله: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠]، وقوله: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٣ - ٥].

والله تعالى في المنظور الإسلامي ليس بالمخادع ولا الحاقد الراغب في تضليل الإنسان، ولا هو بالذي يغيِّر حكمَه على شاكلة ما يفعل البشر حين يصحِّحون معرفتهم أو رغبتهم أو قرارهم. فالله تعالى مطلق الكمال والقدرة والمعرفة، هو ذو الجلال والإكرام، ليس كمثله

شيء وهو السميع البصير. وتعالى الله عن أن يخطئ. وعند غياب أيٍّ من تلك الصفات لا يكون الحديث عن الإله الواحد الأحد المطلق المتعالي المفارق في الإسلام.

٤- التسامح: التوحيد اعتراف بأنه لا إله إلا الله. ومعنى ذلك - كما تبين لنا من قبل - أنَّ الله تعالى هو المصدر الأسمى للخير كله، وللقيمة كلها. ومن مقتضى الإقرار بذلك الإيمانُ بأن الله تعالى هو الخير الأسمى الذي يستمدُّ منه كلُّ شيء خَيِّر خيريتَه. فهو سبحانه الذي يعطي الخير خيريته، والقيمةَ قيمتَها. ومن غَير الممكن أن يكتَنفَ الشكُّ خيريةَ مصدر الخير الأسمى. وعلى الإنسان أنَ يعي على الدوام أن كل ما يقدِّره الله تعالى إنما يقدره لغاية خيِّرة، ناصيتُها بيده وإليه منتهاها. والقول بعكس ذلك نفي للتوحيد.

وهذا هو السبب في تحريمِ القرآن الكريم القاطعِ على المسلمين أن يسيئوا الظنَّ بالله تعالى. فلنقرأ من سورة الفتح: ﴿ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [الفتح: ٦]. وأدان القرآن من يفعل ذلك رجمًا بالغيب. فالله تعالى لم يخلق البشرية ليعذبها ولا ليُضلَّها. وهو سبحانه لم يُنْعِمْ علينا بملكات المعرفة وبالغرائز والشهوات لنضلَّ عن سواء السبيل.

فما نعرفه بحواسِّنا صحيح، ما لم تكن حواسُّنا غيرَ سوية أو معيبةً بجلاء. وما يبدو متماسكًا في الحس العام يعتبر صحيحًا، ما لم يقم الدليل على العكس. وبالمثل فإن ما نريده بغرائزنا وشهواتنا هو خير بالأساس، ما لم يحرِّمْه الله علينا صراحة. ويرشدُنا التوحيدُ إلى التفاؤل على الصعيدَيْنِ المعرفيِّ والأخلاقيِّ. وهذا هو ما نسميه أيضًا التسامح.

ويراد بالتفاؤل، بوصفه مبدأ معرفيًا، قبولُ الحاضر إلى أن يقوم الدليل على زيفه. أما المراد به بوصفه مبدأ أخلاقيًا، فهو: قبول المرغوب إلى أن يقوم الدليل على انتفاء تلك الصفة عنه (١). ويسمى المبدأ الأول مبدأ الصحيح. ويسمى الثاني مبدأ اليسر. وهذان المبدآن كلاهما يحمي المسلم من الانغلاق الذاتي في التعامل مع الوجود، ومن نزعة

(١) استلهم الفقهاء المسلمون من هذا المبدأ قاعدة تشريعية مفادها: الأصل في الأمور الحل، إلا ما حرم بنص.

المحافظة المهلكة، ويحثه على الشهود والاستجابة لمتطلبات الحياة وللخبرة الجديدة، ويشجعه على معالجة المعطيات الجديدة بعقل ممحص، وعلى المبادرة البناءة. ومن ثم فإن هذين المبدأين يثريان خبرة الإنسان وحياته، ويمكّنانه من الدفع بثقافته وحضارته قُدُمًا على الدوام.

أما عن مفهوم التسامح، بوصفه مبدأ منهجيًا متضمنًا في جوهر التوحيد، فيعني أن الله تعالى لم يدعْ أمة من الأمم إلا وبعث فيها رسولاً من أنفسهم، ليُعْلمَهم أنه لا إله إلا الله، ويدعوهم إلى عبادته وتوقيره. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ويحذرهم من الشر ودواعيه. يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦].

ويعني التسامح في هذا المضمار، اليقين بأن الله تعالى قد وهب البشر جميعًا فطرة سليمة تمكنهم من معرفة الدين الحق، وإدراك المشيئة الإلهية والتعاليم الربانية. وهو أيضا إقرار بأن مردَّ تعدُّد الأديان هو التاريخ بكل عوامله المؤثرة، وأحواله المكانية والزمانية المتنوعة، وبكل ما به من تحيزات وعواطف ومصالح مكتسبة. ووراء هذا التنوُّع الدينيّ يقف الدين الحنيف الممثل لفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها، والتي عليها يولد كل مولود، قبل أن يؤدي التثاقف به إلى اتباع دين أو آخر. وفي ذلك المقام نقرأ قول النبي ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحاء أو على ملة إبراهيم»[1].

ويتطلب التسامح من المسلم دراسة تاريخ الأديان ابتغاء تحقيق مستهدفَيْن، أولهما: اكتشاف ما بها من حنيفية الفطرة الأصلية التي أرسل الله تعالى رسله في كل زمان ومكان لبيانها للناس. يقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم:

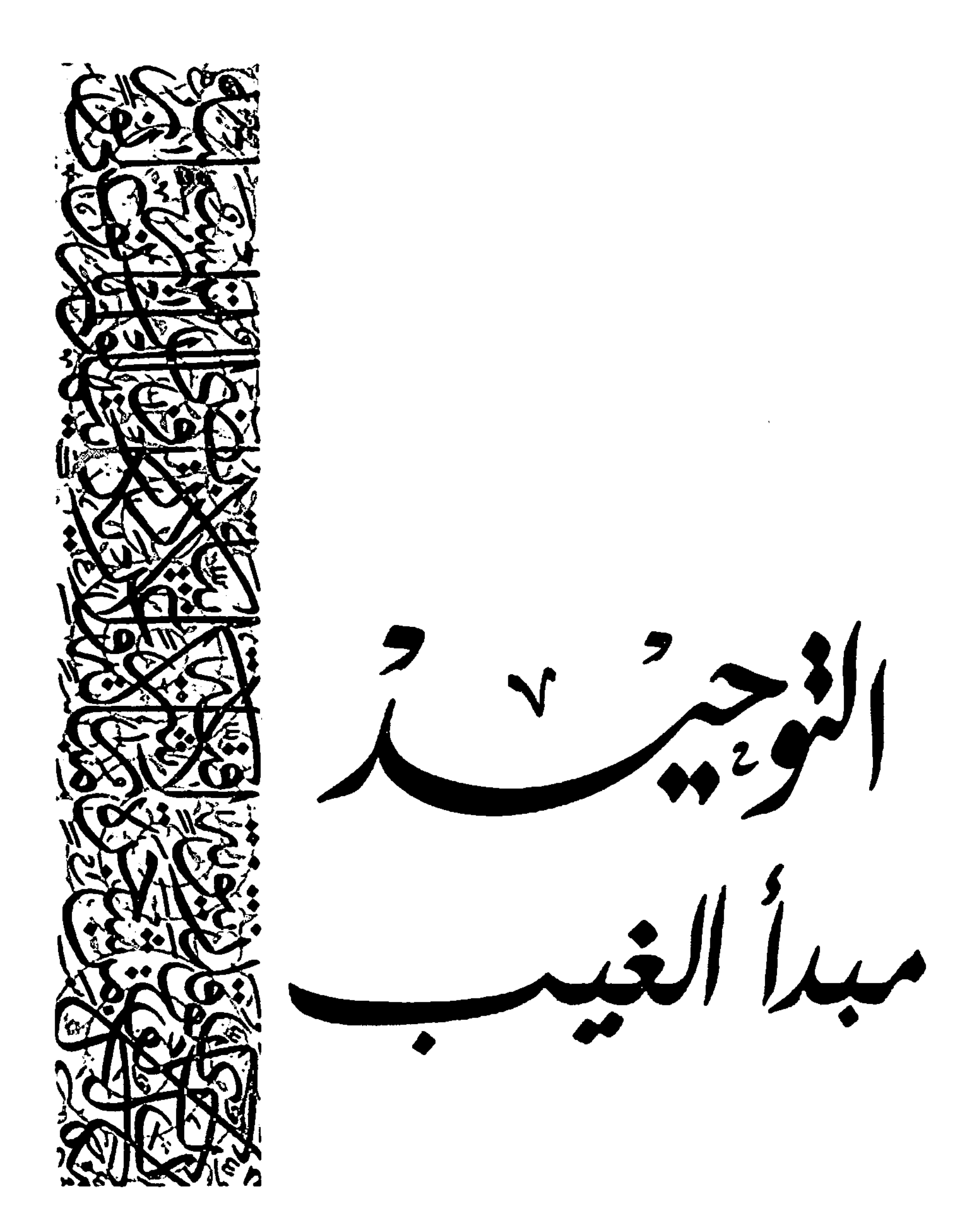
(١) الحديث رواه ابن عباس. انظر: الزبيدي، تاج العروس، مادة: حنف، المجلد السادس، ص ٧٨. وانظر: الإمام مسلم، صحيح مسلم، مختصر صحيح مسلم، لمحمد ناصر الدين الألباني، الكويت: الدار الكويتية للطباعة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩، المجلد ٢، ص٢٤٩، الحديث رقم: ١٩٨٢. رواه أحمد (ح ٢٢٢٩١) من حديث أبي أمامة إني لم أُبعث باليهودية ولا بالنصرانية ولكني بُعثت بالحنيفية السمحة.

٣٠]. وثانيهما: التأكيد على الدين الحنيف وجذب الناس إليه بأصحِّ الحجج وأنسبها. يقول الله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل: ١٢٥].

وفي منظور الدين يأتي مبدأ التسامح في موقع الصدارة، بلا منازع، من حيث أهميته وأولويته في العلاقات الإنسانية، ليقوم بتحويل المواجهة والإدانة المتبادلة بين الأديان إلى بحث علمي رصين في نشأتها وتطورها، بهدف تمييز المكون الأصلي المُنَزَّل من عند الله فيها، عمَّا لحق بها من إضافات تاريخية.

وعلى صعيد البُعد الأخلاقيّ للتسامح، الذي هو مجاله الثاني البالغ الأهمية، يحصن اليسر المسلم ضد كافَة التوجهات النافية للحياة، ويكفل له القدر الأدنى من التفاؤل المطلوب للاحتفاظ بحاسة الاتساق والصحة والتوازن، مهما صادف من محَن ومصائب في واقع الحياة الإنسانية على الأرض. فلقد بيَّن الله لنا: ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ [الشرح: ٥، ٦]. وقال سبحانه: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وأمَرَنا أن ندقِّق في كل دعوى ونتثبت قبل أن نحكم. قال سبحانه وتعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ [الحجرات: ٦].

ولجأ الأصوليون من علماء الفقه، إلى التجريب، قبل الحكم على أي شيء مباح مرغوب لا يتعارض مع حكم إلهي صريح عُرِفَ من الدين بالضرورة، بأنه خير أو شر.



التوحيد
مبدأ الغيب

ينظر المنظِّر الهندوسي لنشأة الكون، إلى الطبيعة، على أنها حدثٌ مشؤوم وقع لبراهمن المطلق[1]. فالخليقة (أي كل مخلوق فرد) هي تشيؤ له (للمطلق). وعملية التشيؤ هذه في منظور علم نشأة الكون الهندوسي حدث سلبي المضمونات، لكونها تمثل انتقاصًا من كمال المطلق. ومن هنا يعتبر الهندوسي كل شيء في الطبيعة خارجًا عن الحالة السوية، بصفته سجين هيئته المخلوقة. ويتشوق للتحرر منها والعودة إلى أصله في برهمن كذات مطلقة. وهو خاضع في فترة بقائه مخلوقًا في هذا العالم، لقانون الكارما الذى من خلاله يترقى، أو يقع في المزيد من التردي، حسب مدى اعترافه بمبدأ النشأة الكونية الأول المذكور، والتزامه به، باعتبار وجوده مجرد حدث مؤسف للمطلق.

أما علم نشأة الكون المسيحي فيرى أن الطبيعة من خلق الله تعالى، وأنها كانت كاملة في أول أمرها، ولكنها فسدت بالخطيئة، وصارت شريرة. جاء في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: «مِنْ أَجْلِ ذلكَ كَأَنَّمَا بِإِنْسَانٍ وَاحِدٍ دَخَلَتِ الْخَطِيَّةُ إِلَى الْعَالَمِ، وَبِالْخَطِيَّةِ الْمَوْتُ، وَهكَذَا اجْتَازَ الْمَوْتُ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ، إِذْ أَخْطَأَ الْجَمِيعُ. فَإِنَّهُ حَتَّى النَّامُوسِ كَانَتِ الْخَطِيَّةُ فِي الْعَالَمِ. عَلَى أَنَّ الْخَطِيَّةَ لاَ تُحْسَبُ إِنْ لَمْ يَكُنْ نَامُوسٌ»[2].

---

(١) الخليقة، أو كما يحلو للمفكرين الهندوس أن يسمونها «عالم تجلي برهمن المطلق»، ليس حقيقيًا في التحليل الأخير، وهو من ثم يمثل تدنيًا للمطلق، وابتعادًا له عن الكمال المتعالي، ويشكل من ثم انحرافًا غير ميمون. وتؤكد العديد من الأدبيات الهندوسية ذلك. وتبلورت تلك الفكرة بمزيد من التفصيل في الفكر الهندوسي الوسيط على يد سانكرا، ورامنوجا بتصوير هذا العالم على أنه يمثل جسد الإله. ولهذا الجسد وجود مستقل فيما يتعلق بالروح. وفي العصر الحديث جرى التعبير عن هذه الفكرة ولكن بدرجة أعلى من الحذر على لسان العديد من المفكرين. انظر في تفصيلات هذه الفكرة في الفكر الهندوسي القديم: Svetasvatara ,iv .PP.9-10. وانظر نموذجا للفكر الهندوسي الوسيط: . 7.3 ,3 Adhyasabhasya , & Brhdanyaka

وانظر: S. Radhahrishnan, Indian Philosophy ,London ,Allen and Unwin, 1951 Vol.1,PP.38-39,197 & M.Hiriyanna,Outlines of Indian Philosophy,London ,Allen and Unwin, PP.63-65 .

(٢) العهد رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: الإصحاح الخامس: ١٢- ١٤.

وشر الخليقة الوجودي الأساسي المستشري هو السبب في عملية الخلاص الإلهي بتجسده هو ذاته في يسوع وصَلْبه ومَوْته . وبعد عملية الخلاص هذه، ترى المسيحية نظريًا عدم القطع بعودة الكمال إلى الطَبيعةَ. أما من الوجهة العملية، فإن العقل المسيحي ظل ينظر إلى الخليقة على أنها ساقطة في الخطيئة، وإلى الطبيعة على أنها شريرة. وانتقلت العداوة البالغة للمادة التي اتسمت بها الغنوصية، إلى المسيحية، وفاقمت من مقتها وعدائها للطبيعة والحياة الدنيا بوصفهما بكل مستوياتهما، الشغل الشاغل، للرومان الذين هم الأعداء الأول للمسيحية.

واعتبرت المسيحية الطبيعة بكل إمكاناتها المادية ونزعاتها، مملكة للشيطان. و من شأن الركون إليها على المستوى المادي، أن يبعد الواقع فيه عن العالم الآخر، إلى عالم الجسد والخطيئة. والطبيعة، على الصعيد الواقعي، هي وقوع في إغراء السياسة والرغبة في السلطة وفي تأكيد الذات، والنهج القيصري. ولا طائل وفق التعريف المسيحي من محاولة تنظيم حركة التاريخ باتجاه تغيير كنه الطبيعة.

فلنطالع شواهد على ذلك مما جاء في إنجيل متى: «لذلك أقول لكم لاَ تَهْتَمُّوا لِحَيَاتِكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَبِمَا تَشْرَبُونَ، وَلاَ لأَجْسَادِكُمْ بِمَا تَلْبَسُونَ. أَلَيْسَتِ الْحَيَاةُ أَفْضَلَ مِنَ الطَّعَامِ، وَالْجَسَدُ أَفْضَلَ مِنَ اللِّبَاسِ؟ ٢٦ اُنْظُرُوا إِلَى طُيُورِ السَّمَاءِ: إِنَّهَا لاَ تَزْرَعُ وَلاَ تَحْصُدُ وَلاَ تَجْمَعُ إِلَى مَخَازِنَ، وَأَبُوكُمُ السَّمَاوِيُّ يَقُوتُهَا. أَلَسْتُمْ أَنْتُمْ بِالْحَرِيِّ أَفْضَلَ مِنْهَا؟»[1]. فعلى مدى ألف سَنة أو يزيد قدَّم الفكر المسيحي الطبيعة على أنها نَقيضَ النعمة الإلهية. ونظر إليهما على أنهما ضدان لا يجتمعان، السعي إلى أحدهما يعني بالضرورة تعديًا على الآخر.

وانفتح المسيحيون على الحياة، وعلى النظر إليها بإيجابية، متأثرين بالفكر الإسلامي أولاً، ثم بحركة النهضة والتنوير، والفلسفةالمدرسية لاحقًا. إلا أن ذلك لم يستأصل تنكر العقل المسيحي للعالم الدنيوي وإدانته له، بل ساهم فحسب في توقفه عن الخوض في تلك المسألة. ثم احتلت النزعة الطبيعية العقل المسيحي فيما يتعلق بموقفه من الطبيعة والعالم، بل هيمنت عليه أحيانًا، في العصر الحديث، مع انتصار الحركة الرومانسية والعلمانية بعد الثورة الفرنسية.

(١) انجيل متى: الإصحاح السادس: ٢٥-٢٧.

أما في الإسلام، فإن الطبيعة من خلق الله تعالى وهي منحة منه . وهي بوصفها مخلوقة ذات غاية وكاملة ومنظمة . وهي بصفتها منحة إلهية بمنزلة نعمة وخير خالص بريئ موضوع تحت تصرف الإنسان . والهدف منه هو تمكين الإنسان من فعل الخيرات، وتحقيق السعادة والفلاح . وتتلخص الرؤية الإسلامية للطبيعة في كونها تتصف بصفات ثلاث : النظام والهدفية والخيرية .

أولاً: الكون المحكم:

من مقتضيات شهادة أن لا إله إلا الله، الإقرار بأن الله وحده لا شريك له هو الخالق الذى أعطى كل شيء خلقه، وإليه تنتهي أسباب كل ما يحدث في الكون، وإليه مصير كل ما هو كائن، وأنه سبحانه وتعالى هو الأول والآخر .

ويعنى الدخول في ساحة مثل هذه الشهادة بحرية واقتناع، وبفهم واعٍ لمضمونها، إدراك أن كل ما يحيط بنا من أشياء أو من أحداث، وكل ما يحدث في المجالات الطبيعية والاجتماعية والنفسية، هو من صنع الله تعالى، وهو نتاج للسنن التي بثها في الكون، ولقدرته وتصريفه لأمره بلا معقب عليه، وتحقيق لغاية ما يريدها الله تعالى . ولا يعنى ذلك، أن الله تعالى هو مسبب كل شيء بشكل مباشر ومتعلق بذاته العلية، وإنما يعنى أن كل ما يفعله غيره، وكل الأسباب المخلوقة في الوجود، لا تفعل فعلها في نهاية المطاف إلا بتصريفه ووفق إرادته .

ولا يعنى ذلك، من جهة أخرى، أنه سبحانه مسئول عن أفعالنا، بل نحن المسئولون عنها . وعلينا أن نؤمن بأن ثقل أعمالنا أو خفتها، في الميزان الأخلاقي داخل في نطاق مسئوليتنا الفردية وحدنا . إلا أن قوة الإيجاد التي بها يكون الشيء أو لا يكون، تظل ملكًا لله تعالى ومحل تصريفه بلا شريك له . فالبشر ليسوا خالقين . وهم لا يملكون موتًا ولا حياة، وإن كانوا بمنزلة أسباب للإماتة أو الإحياء .

وبمجرد أن يحقق المرء مثل تلك الشهادة، فإن مثل هذا الإدراك يصير طبيعة ثانية للإنسان، ملازمة له في سعيه كله، بحيث يعيش حياته بكل أبعادها في ظلها . وحينما يقر الإنسان بفعل الله تعالى في كل شيء وفي كل حدث، فإنه يتلمس الهدى الإلهي، وينقب

عن آيات الله وسننه في الكون. ومقتضى مراعاة ذلك في التعامل مع الطبيعة هو السعي للتمكن في العلم الطبيعي. يقول الله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠، ٢١]، ويقول: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝ إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٥، ٦].

ذلك أن ما فطر الله عليه الطبيعة ليس إلا السنن التي لا تتبدل ولا تتغير التي أنعم الله بها عليها. يقول سبحانه وتعالى: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٧]. ويقول: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، ويقول: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، ويقول: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ [غافر: ٨٥]، ويقول: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، ويقول: ﴿اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣].

ومن جهة أخرى فإن البحث في سنن الله تعالى في النفس وفي المجتمع، يستدعي إعادة تأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا كان الوجود كله هو في حقيقة أمره تجليًا للسنن التي هي من أمر الله تعالى والممثلة لإرادته التي فطر الموجودات الطبيعية عليها، فإن الكون يعتبر في نظر المسلم مسرحًا حيًا، كل حركة فيه وعليه إنما هي من صنع الله وبإرادته. والمسرح نفسه وما عليه قابل للتفسير بتلك السنن، ومن منطلقها.

فمعنى توحيد الله تعالى هو الإقرار بأنه وحده لا شريك له، هو السبب الأول لكل ما في الوجود. وقدرة الله ليست بمنأى عما يجري في الكون، ولا تسببيه غير مباشر، على نحو يحيله إلى إله فرغ من الخلق، وترك الكون يعمل بذاته دون تدخل منه. وكان الذهول عن ذلك هو الخطأ الذى وقع فيه الفلاسفة الذين زعموا انتقال علاقة السببية من الخالق إلى الخليقة، ونظروا إلى الكون على أنه صار شبيهًا بالساعة، لا تحتاج بعد صنعها إلى تدخل صانعها، لتعمل وتؤدى دورها.

ولقد فند المتكلمون ونحن معهم، رؤية الفلاسفة تلك. فإلهنا إله حي فعال لما يريد، فعله وتصريفه كائن على الدوام في كل ما يحدث في الوجود. وإن كان كل شيء يحدث وفق علاقة سببية موافقة لطبيعته التي خلقه الله عليها، فقدرة الله وإرادته متحققة في كل زمان ومكان، وبيده تصريف كل شيء. وهو وحده الفاعل النهائي لكل ما يحدث، والسبب النهائي لكل موجود.

ولنتأمل في هذا السياق قول الله تعالى: ﴿ أَمَّن جَعَلَ الأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ ﴾ [النمل: ٦١]، وفي قوله سبحانه: ﴿ اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [غافر: ٦٤]. ولنتدبر في قوله تعالى: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ [النساء: ٧٨].

ويعنى التوحيد بالضرورة، في ضوء ما سلف، نفي وجود أي قوة فاعلة أخرى مع الله تعالى، الذى فطر الكون، على سنن أبدية لا تغيير لها ولا تبديل. ويرقى ذلك إلى مصاف الإقرار بأن كل مبادرة من جانب أي قوة طبيعية، محكومة في نهاية المطاف بقدرة الله تعالى وتصريفه. وبذا تنتفي أوهام السحر والشعوذة والأرواح الشريرة، وأية تصورات مشعوذة عن تدخل تحكمي من جانب أي مخلوق في عمليات الطبيعة. بلغة أخرى، فإنه بالتوحيد تتم المفاصلة بين الطبيعة، وبين الآلهة والأرواح المزعومة الخاصة بالأديان البدائية، وخرافات السذج والجهلة.

ولقد أفاض الشيخ (محمد بن عبد الوهاب) في كتابه التوحيد الذى هو حق الله على العبيد في بيان أن كل خرافة، وكل عمل من أعمال السحر أو الدجل، يوقع فاعله، والمتعاطي معه المصدق له في الشرك، أي في انتهاك حمى التوحيد.

فلقد أتاح التوحيد، القائم على عبودية كل ما في الوجود لله رب العالمين، للعقل المختلق للأساطير الدينية والأسير لها، فرصة للنضج والتبدُّل، كما أتاح الفرصة للعلوم الطبيعية والحضارية، أن تتطور في كنف رؤية دينية كونية تنفي أي ربط للمقدس بالطبيعة جملة وتفصيلاً. وبذا يحقق التوحيد للعلوم الطبيعية، بالضرورة، أهم شرط تحتاجه وتتطلع إليه ولا تستطيع أن تتطور دونه، ألا وهو التسليم بالطابع «الدنيوي» أو «العلماني» للطبيعة.

ولم يقصد بمفهومي «علمانية» أو «دنيوية» الطبيعة، في تاريخ العلم، أكثر من تخليصها من الكثير من الأسباب الخرافية ومن الأشباح والأرواح التي فسر بها المؤمنون بالخرافة والمتاجرون بالكهانة أحداثًا طبيعية بالزور والبهتان. فالعلم لا يحتاج لنفي فعل الله في الطبيعة، بل لتخليصها من أساطير الأرواح والأشباح الفاعلة فيها على نحو مزعوم وتعسفيّ، ولا يمكن التنبؤ به. وعلى النقيض من ذلك، فإن فعل الله في الكون، ليس تحكميًا، بل يخضع لسنن لا تتبدل ولا تتغير. فالله تعالى يقول: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ [فاطر: ٤٣].

والله تعالى ليس عدواً للطبيعة. بل إن سننه في الكون هي الشرط الضروري للعلم الطبيعي. ذلك أن العالم إذا لم يقم علمه على افتراض أن نفس الأسباب تفضى إلى نفس النتائج على الدوام، وهذا هو مقتضى ثبات وديمومة السنن الإلهية الكونية، فإن العلم يعجز عن تأدية وظيفته.

فالتوحيد يجمع كل خيوط علاقة السببية ويعود بها جميعًا إلى الله تعالى، وليس إلى قوى خفية. وهو بصنيعه هذا يجعل قوة السببية الفاعلة في كل حدث، وفي كل شيء منظمة، تشكل خيطًا متصلاً من السببية من الوجهة الإمبيريقية. ولما كان هذا الخيط المتصل من السببية هذا ينتهي عند الله تعالى، ويظل أمره بيده، فإن ذلك يتطلب عدم وجود قوة

خارجه تتدخل في تصريف قوة السببية أو الفاعلية المودعة فيه. ويفترض ذلك بدوره أن تكون العلاقات بين أجزائه سببية، وتقبل الفحص والإثبات التجريبي.

ومعنى كون قوانين الطبيعة سننًا إلهية لا تتبدل ولا تتغير، أن الله تعالى يحرك خيوط السببية عبر أسباب نمطية. والنمط لا ينتج إلا عن وجود علاقة سببية ثابتة بين السبب والمسبب. وثبات العلاقة بين العلة والمعلول هو، بالضبط، الذي يجعل الفحص والاكتشاف، ومن ثمَّ يجعل العلم ممكنًا.

فالعلم لا يعدو كونه بحثًا عن مثل تلك السببية المتكررة في الطبيعة، لأن علاقات السببية المشكلة لخيط سببية ما تتكرر في خيوط السببية الأخرى المناظرة له. والبرهنة على وجود مثل تلك العلاقة مناظر لاكتشاف قوانين الطبيعة، وهو الشرط المسبق لإخضاع قوى السببية في الطبيعة للضبط والهندسة. وهو بالتبعية الشرط الضروري لانتفاع الإنسان بها. وهو من ثم الفرضية المسبقة لكل ما يبدعه الإنسان من تقنيات.

ولقد جحد العلماء الغربيون المحدثون وجود الله، وفصلوا بينه وبين الطبيعة، كما لو كان ذلك ممكنًا. ومرد فعلتهم تلك هو كراهيتهم للكنيسة المسيحية، وما ادعته لنفسها من سلطة بلا أي وجه استحقاق، على المعرفة كلها، بما فيها معرفة الطبيعة. ولم تستطع العلوم الطبيعية أن تزدهر في الغرب، إلا بعد أن أقدموا على تلك الخطوة.

فعلى مدى ألف سنة، لم ينتج المسيحيون علمًا طبيعيًا بسبب هيمنة الكنيسة هذه. وصادرت الكنيسة على أية إمكانية لتحريك الروح العلمية، نتيجة نهجها المفارق، ولاهوتها التجسيدي، وتعاليمها التسلطية التي خاضت بلا سند، من منطلق تحكمي، في قضايا العلم الطبيعي. وعضدت سلطة الكنيسة، الأسطورة والخرافة. ونظرت الكنيسة إلى إزالة الأسطورة والخرافة على أنه بمنزلة تهديد لسلطتها. وسعت الكنيسة إلى حراسة أساس وجودها ذاته، بالتخلص من العلماء. ومع ذلك، فإن العلماء كسبوا معركتهم بالتدريج. وانهزمت الكنيسة.

وجوهر ما نجح العلماء فيه هو تحصيل الشق من العلمنة الخاص بإزالة هيمنة الكنيسة على العلم الطبيعي. وكان إنجازهم في هذا الصدد مشروعًا وبالغ الأهمية. بيد أن ما كان العلم الطبيعي بحاجة إليه ليؤدي دوره ويتطور، لا يقتصر على تحرير الطبيعة من الأرواح

والأشباح ومجسدات القوى الخفية، والأرواح الإلهية الأسطورية، وكافة العناصر السحرية المزعومة.

فالعلم يحتاج فيما وراء علمنة الطبيعة بهذا المعنى، إلى افتراض أن الطبيعة تعمل وفق سنن نمطية، وتمثل نظامًا محكمًا. وهذا مطلب أساس بشكل مطلق بالنسبة للعلم. فالعلم مستحيل بدونه، أي فيما لو افترضنا طبيعة ذات سلوك تحكمي غريب الأطوار يعتمد على الصدفة. ويقوم صرح العلم على افتراض أنه في كل مرة يتوفر فيها سبب ما، فإن الأثر المترتب عليه يتحقق. ومفاد ما اكتشفه العلماء على أنه قانون طبيعي صحيح، هو أنه على افتراض توفر ذات الأسباب، تحدث مرة أخرى ذات النتائج بالقطع.

والسؤال: ما مصدر حجية هذا الافتراض؟ زعم بعض العلماء الغربيين، خاصة من عاش منهم في القرن التاسع عشر، أن النسيج النمطي للطبيعة، يمكن استقراؤه من الطبيعة ذاتها، بالملاحظة التجريبية. ومن قبلهم بألف سنة، قال الفلاسفة المسلمون بنفس الرأي. وفندّ (الغزالي) رأى الفريقين بحجج فلسفية دقيقة مناظرة[1].

وفي معرض نقضه لدعواهم، قال الغزالي بحق، إن بوسع المرء أن يستنتج مع العلماء من معطيات الطبيعة القابلة للملاحظة، أن «س» تبعت «ص»، أو أن «ص» تبعت «س» مرات كثيرة في تجارب أو عمليات ملاحظة سابقة. إلا أن القول بأن «س» تبعت «ص» يختلف بشدة عن القول بأن «س» هي التي أحدثت «ص» أو تسببت فيها، أو أن «س» ستتبع «ص» على الدوام لكونها أثرًا ضروريا لها. ومع ذلك، فإن مثل تلك الرابطة السببية، وإمكانية التنبؤ الضروري أو القابلية للتنبؤ بها، هو بالضبط ما يتطلبه العلم، وما يفترض العالم وجوده بين «الأسباب»، والنتائج «المفترض ترتبها عليها».

وفضح علماء فلسفة العلم في القرن العشرين، هذا الحكم المسبق من جانب العلماء. وتأسيسًا على ذلك بات العلماء أكثر تواضعًا، وعاد الكثيرون منهم إلى الدين وإلى الله، بعد أن عصفت نسبية (أينشتاين)، ومبدأ انتفاء الحتمية الذى توصل إليه (هايسنبرج)، بإيمانهم بنظام الطبيعة.

---

(١) انظر: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمة: صبيح أحمد كمالي، لاهور: المؤتمر الفلسفي الباكستاني، ١٩٥٨، ص ١٨٦ وما بعدها (بالإنجليزية).

ويعود الفضل إلى الفلسفة في المقام الأول في إثارة الشك في تلك القفزة الاستقرائية. ووصف الشكوكي (جورج سانتيانا) ثقة العلماء في النظام الكوني، بأنه جزء من «الإيمان الحيواني». ويعود احتقاره الواضح لتلك الثقة، إلى حقيقة افتقارها إلى أي أساس في الواقع التجريبي، بالمرة.

وهكذا، كرر سانتيانا) نفس الانتقاد الذى وجهه (الغزالي) من قبله للفلاسفة والعلماء في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، مع اختلاف طفيف. واقتبس سانتيانا تعبير «الإيمان الحيواني» من مثال ضربه بافلوف، وملَّته الآذان من كثرة الاستشهاد به، فحواه أن كلبا اعتاد أن يجد الطعام كلما سمع صوت جرس، فاعتقد أن الجرس هو سبب الطعام[1].

ونرى، نحن المسلمين، أن مسبب هذا النظام الكوني هو الله تعالى. فالكون صار كونًا، وليس فوضى، نتيجة بث الله تعالى سننه الإلهية فيه، والتي هي سنن قابلة للمعرفة بها، أي لاستكشافها بالملاحظة والتفكر، كملكات زود الله بنى الإنسان بها، لتمكينهم من إثبات قدرتهم على تحقيق الإرادة الإلهية بأفعالهم تلك بأنفسهم. فالإسلام ليس عقبة في سبيل العلم، بل إنه هو عامة والتوحيد خاصة، شرط العلم.

فالمسلم يؤمن على نحو يقيني قاطع، أن الله تعالى هو السبب الأسمى، وهو الفاعل الوحيد، الذى بنعمته وجد كل موجود، ويحدث كل ما يحدث في الوجود. ومن هنا فإن الطبيعة، في منظور التوحيد، صالحة وقابلة للملاحظة والتحليل العلمي. وما يسمى «القفزة الاستقرائية» ليس بالنسبة للعالم المسلم، قفزة على الإطلاق، بقدر ما هو خطوة أخرى في قياس منطقي مقدمته الكبرى هي لا إله إلا الله.

ثانيًا: الكون الغائي:

لا يقتصر نظام الطبيعة على النظام المادي للعلل والمعلولات، وهو النظام الذى يجليه المكان والزمان وما شاكل ذلك من مقولات نظرية، لأفهامنا. فالطبيعة ساحة، بذات الدرجة، لغايات. فلكل شيء فيها غاية، يساهم بتحقيقها في إثراء الكل وتحصيل توازنه. وكل شيء في الوجود من أصغر حصاة جامدة في الوادي، ومن أصغر الأحياء المائية العالقة على سطح مياه المحيطات، ومن السوطيات الميكروبية الكائنة في أحشاء صرصور،

(1) George Santiana, Skepticism and Animal Faith, New York: Scribner, s 19.

إلى المجرات وشموسها، إلى أشجار الصنوبر العملاقة والحيتان والفيلة، وبالجملة كل مخلوق بأصل نشأته، ونموه، وحياته ومماته، يحقق غاية خلقه الله ليحققها، ضرورية لبقية المخلوقات.

وتجمع علاقة الاعتماد المتبادل بين كافة المخلوقات. والانسجام الكامل بين كل مقومات الوجود هو أساس انتظامه. ولنقرأ في هذا المقام قول الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾ [مريم: ٩٤].

وهذا هو مقتضى التوازن البيئي الذي بات الإنسان المعاصر على وعي به، نتيجة الخطر الداهم الناجم عن التلوث الذي أصاب البيئة في هذا العصر. أما المسلم فكان على وعي بهذا المفهوم منذ قرون عديدة، وكان ينظر إلى نفسه على أنه في صميم هذا التوازن، بوصفه جزءاً منه شأنه شأن أي مخلوق آخر.

وتؤشر حقيقة أن كل عنصر في الخليقة يغذي عنصراً آخر، ويتغذى هو على عنصر ثالث، على وجود سلسلة من الغايات المترابطة بالتأكيد، ربما تصل غاية وضوحها بين الكائنات العليا. فمن الصعب بدرجة أكبر ملاحظة تلك العلاقة وإثباتها وتصورها بكل أبعادها، فيما يتعلق بالكائنات الدقيقة في عوالم الطحالب والميكروبات والأنزيمات التي لا ترى بالعين المجردة. إلا أن تلك السلسلة المترابطة من الغايات موجودة في تلك العوالم بذات الدرجة، في حقيقة الأمر.

وثمة مستوى ثالث أصعب في اكتشافه من سابقيه، يتعلق بكون أنظمة التغذية في الحياة النباتية والحيوانية، عبارة عن سلاسل إعتماد متبادل في صميم أنشطة كل الحيوانات، وفي الأنشطة الأخرى سواء كانت مرتبطة بنشاط التغذية أم غير مرتبطة به، وفي الأفعال وورود الأفعال المتبادلة بين العناصر، سواء على الأرض، أو في المياه، أو في الجو، أو بين الأجرام الكائنة في الفضاء الخارجي. ولا تزال معرفتنا بتعقيدات بيئة الطبيعة بالغة السذاجة. فما كشفت عنه العلوم الطبيعية منها يكفي فحسب لتخيل بنية النظام كله.

ويضعنا الكون، بوصفه نظامًا له غاية، أمام مشهد مهيب. فحجم الكون وشموله على المستوى الكلى، ودقائق تفصيلاته على المستوى الجزئي، والطابع الكامل والبالغ التعقيد لآليات التوازن فيه، تأسر الألباب وتحير العقول. ويقر العقل بتواضعه أمامها، تواضع الحب والإعجاب والتقدير والوعي بقيمتها. ولنتأمل في قول الله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وفي قوله سبحانه: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ① الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ② الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ③ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾ [الملك: ١ - ٤]، وفي قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ⑲١ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، ولما كان الله تعالى قد خلق هذا العالم لغاية، فإنه يستمد جماله وبهاءه من الغاية التي خلق من أجلها. ولا معنى لقول الشاعر الذى يبدى فيه إعجابه بالوردة «يا لجمال هذه الوردة، ففيها يتجلى وجه الله» غير أن تلك الوردة تخدم غايات الإنسان والحشرات بأريجها وبجمالها الظاهر. وهي غايات أنعم الله بها عليها وهي تؤديها على أكمل وجه، كاشفة لكل من لهم أعين يبصرون بها عن عظمة القدرة وكمال الإبداع الإلهي.

الطبيعة بوصفها مملوكة لله تعالى بالأصالة:

يقوم المبدأ الإسلامي على ركيزتين، الأولى ماورائية غيبية، قوامها اعتبار كل ما بالوجود مملوكًا لله تعالى. والثانية هي البعد الأخلاقي في تعامل الإنسان مع الموجودات. فالإسلام يعلم البشر أن الطبيعة خلقت لتكون مسرحًا لعمل الإنسان، وحقلاً ينمو فيه ويزدهر، ويستمتع بنعم الله تعالى، ليبرهن بقيامه بذلك على جدارته الأخلاقية. ويرتبط هذا المبدأ بأربعة معطيات:

أولها، أن الطبيعة مملوكة لله تعالى، وليس للإنسان. وحصل الإنسان من الله تعالى على حق الانتفاع بها، على النحو الذى حدده سبحانه وتعالى له. وهو مطالب برعاية ما وضعه الله تعالى تحت تصرفه بصفة أمانة. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ

اعبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١]، ويقول: **﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾** [الحديد: ٧]، ويقول: **﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** [آل عمران: ١٨٩]، ويقول: **﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** [المائدة: ١٢٠]، ويقول: **﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ﴾** [الجاثية: ٢٧].

ومن المقطوع به أن حق الانتفاع لا يخول الإنسان حق تدمير الطبيعة، ولا حق استغلالها على نحو يفسد التوازن البيئي أو يدمره. وحق الانتفاع الذى هو كل ما يمتلكه الإنسان حق فردى يجدده الله تعالى مع كل فرد لدى مولده. وهذا الحق لا يقبل الإنابة، ولا الوراثة، ولا يخول لأحد حق المصادرة على مستقبل تمتع الآخرين به. ومن المفترض أن يسلم الإنسان، بوصفه خليفة بأمر الله تعالى في الأرض، بل في الكون، الأمانة لربه لدى موته، في وضعية أفضل من تلك التي تسلمها عليها.

وثانيها، أن نظام الطبيعة مسخر للإنسان بحيث يستطيع أن يدخل عليه ما يشاء من تغيير. فلقد خلق الله تعالى الطبيعة مطواعة وقابلة لتدخل الإنسان في عملياتها، فضلاً عن إمكانية تغيير سلسلة علاقة السببية الطبيعية بفعل الإنسان. وما من ساحة ولا مجال في الطبيعة، إلا وهي وهو داخل الإطار المتاح للسعي الإنساني.

فالسماء بشموسها وأقمارها ونجومها، والأرض والبحار بكل محتوياتها مسخرة له ليستكشفها، وليستفيد منها، ويستمتع بها، ويتفكر فيها. يقول الله تعالى: **﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾** [الحجر: ١٦]، ويقول سبحانه: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾** [الحج: ٥]، ويقول سبحانه: **﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ**

والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾ [يونس: ٥]، ويقول سبحانه: ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾ [الأعراف: ٣٢].

فكل الخليقة هي من أجل الإنسان، وهي في انتظار انتفاعه بها، والتصرف فيها بمقتضى سلطته التقديرية التامة المسئولة. يقول الله تعالى: ﴿ ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ﴾ [لقمان: ٢٠]، ويقول: ﴿ وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار ﴾ [إبراهيم: ٣٣]، ويقول: ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، ويقول: ﴿ ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه إن الله بالناس لرءوف رحيم ﴾ [الحج: ٦٥]، ويقول: ﴿ وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ [الجاثية: ١٣].

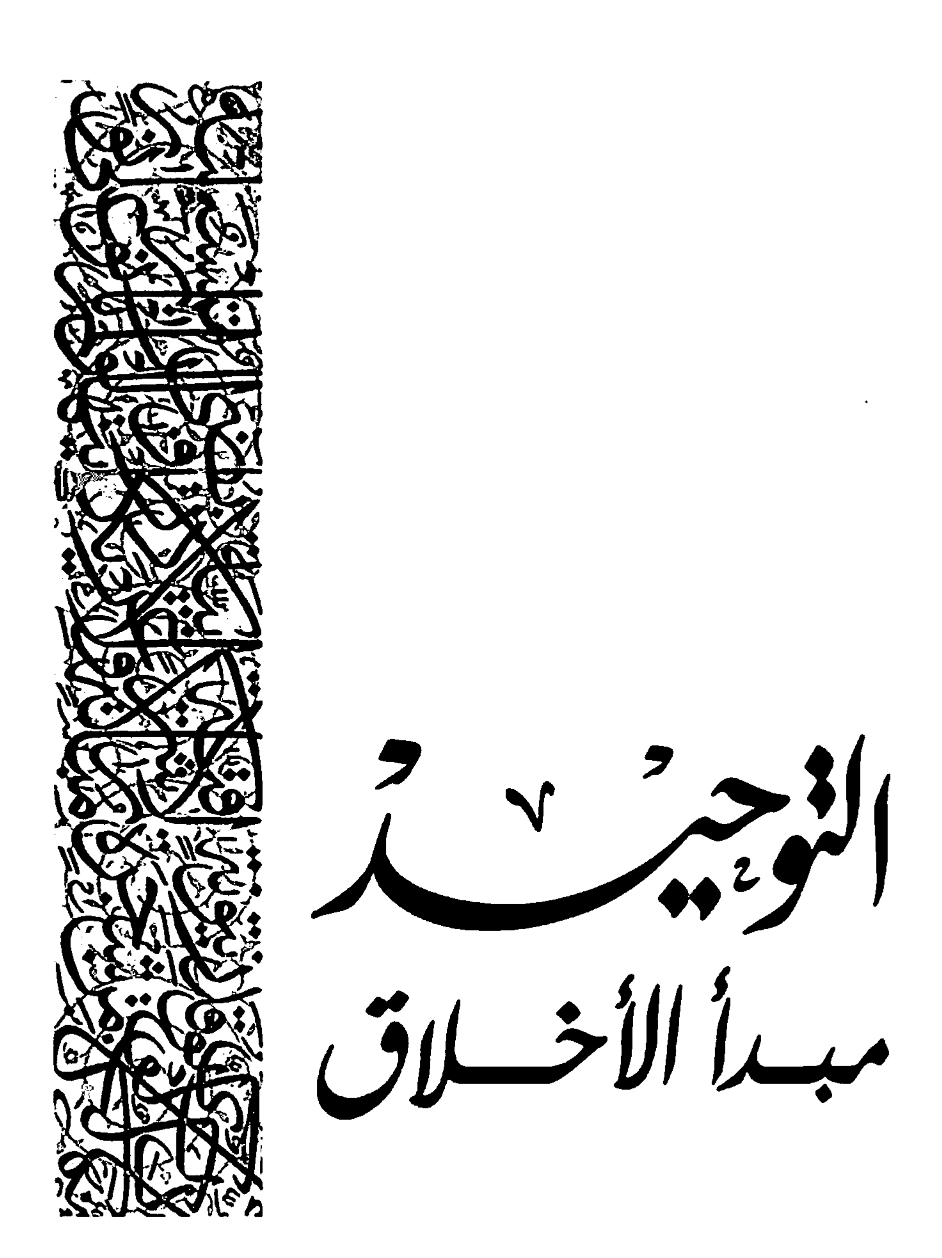
وتقديره هو الفيصل وهو أداة التدخل الفعالة الوحيدة. إلا أنه لا شيء يعفيه من المسئولية عن عمله تجاه الخليقة بأسرها.

وثالثها، أن الإنسان مكلف في انتفاعه بالطبيعة واستمتاعه بها، بالتصرف على نحو أخلاقي. فالسرقة والخداع والإكراه والاحتكار والاكتناز والاستغلال والأنانية، وبلادة الحس تجاه احتياجات الآخرين، كلها خصال لا تليق به كخليفة مؤتمن في أرض الله، وهي من المحرمات القطعية. يقول الله تعالى: ﴿ يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم (٣٧) والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ﴾ [المائدة: ٣٨]، ويقول سبحانه: ﴿ ويل لكل همزة لمزة (١) الذي جمع مالا وعدده (٢) يحسب أن ماله أخلده (٣) كلا لينبذن في الحطمة ﴾ [الهمزة: ١ - ٤]، ويقول: ﴿ أرأيت الذي يكذب بالدين (١) فذلك الذي يدع اليتيم (٢) ولا يحض على طعام

الْمِسْكِينِ ﴿٣﴾ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ١ - ٧].

ويمقت الإسلام التبذير، ويحرم الإسراف وإنفاق المال رئاء الناس. فالثقافة الإسلامية لا تتمشى مع أي من تلك الخصال. والمسلم التقي هو من يتجنب الفقر والعوز، ويمتلك القناعة، وتظهر عليه نعمة الله، ويرطب لسانه بشكر الله على ما رزقه به. يقول الله تعالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلاً مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦ - ٣٠]، ويقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: ١٤١]،» ويقول: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣١ - ٣٣].

والأمر الرابع والأخير، أن الإسلام يأمر الإنسان بالتنقيب عن سنن الله في الكون وتفهمها، ليس فقط فيما يتعلق بالسنن التي تتشكل منها العلوم الطبيعية فقط، بل، بذات الدرجة، بلك السنن التي تشكل جمال الطبيعة ونظامها العام أيضًا. وتضفي حقيقةُ أن الطبيعة من صنع الله تعالى، وهو فاطرها ومدبر أمرها، وهي تجسيد لمشيئته، هالةً من التكريم عليها، تستوجب تجنب إساءة استعمالها، أو سلبها، أو استغلالها، برغم كونها مسخرة لانتفاع الإنسان بها. ومقتضى الحساسية تجاه الطبيعة والرعاية الرقيقة لها كحديقة أو غابة أو نهر أو جبل، هو التعامل مع كل شيء فيها وفق الغاية التي خلقه الله لها.


التوحيد
مبدأ الأخلاق

يؤكد التوحيد أن الله تعالى الواحد الأحد خلق الإنسان في أحسن تقويم لعبادته. يقول الله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ۞ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٧ - ٩]، ويقول: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ۞ مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۞ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٥ - ٥٨]، ويقول: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۞ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ۞ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٤ - ٦].

فمبرر وجود الإنسان هو طاعة الله وتنفيذ أمره. ويؤكد التوحيد أيضًا أن جوهر هذه الغاية هو استخلاف الله تعالى للإنسان في الأرض. يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۞ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

وبمقتضى هذا الاستخلاف حَمَّل الله تعالى الإنسانَ - فيما بيَّنه القرآن الكريم - الأمانةَ التي لم تُطق السموات والأرض حملَها وأشفقن منها. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وفحوى هذه الأمانة الإلهية هي الوفاء بالشق الأخلاقي من المشيئة الإلهية، الذي يقتضي بحكم طبيعته أن يتحقق بحرية. والإنسان هو الكائن الوحيد المفطور على نحو يؤهله لفعل ذلك. فتحقق المشيئة الإلهية بالسنن الكونية التي أودعها الله تعالى في الطبيعة يقف عند حد القيمة الأولية أو النفعية، ولا يرقى إلى مصافّ القيمة الأخلاقية. وَحْدَه الإنسانُ بقدرته على الفعل أو عدم الفعل أو اتخاذ موقف وسط بين الفعل والترك، هو

المؤهَّلُ لتحقيق تلك الإرادة في شقها الأخلاقي. فممارسة الإنسان لحرية الإرادة في التعامل مع الأمر الإلهي التكليفي هي التي تجعل سعيه أخلاقيًا.

أولاً: إنسانية الإسلام:

يُعلِّمنا التوحيد أن الله تعالى رحيم، وأنه سبحانه خلق كل شيء لغاية، ومن ثَمَّ فإنه لم يخلُق الإنسانَ لعبًا ولهوًا. ومن بين الشواهد القرآنية الدالة على هذا المعنى، قول الله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ [القيامة: ٣]، قوله: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ﴾ [الدخان: ٣٨].

وأنعم الله تعالى على الإنسان بالحواسِّ والعقل والفهم، بل أكرمه بأن سوَّاه ونفخ فيه من روحه، بغية تأهيله للقيام بتلك المهمة الجليلة، المتمثلة في طاعة الله عن حرية واختيار. يقول سبحانه وتعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُ أَحَدٌ (٧) أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ (٨) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (٩) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ٧ - ١٠]، ويقول: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٨) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٨، ٢٩].

فهذه المهمة الجليلة هي علة خلق الإنسان، وهي الغاية النهائية للوجود الإنساني، وهي جوهر تعريف مفهوم الإنسان، ومعنى حياته ووجوده على هذه الأرض. وبمقتضاها يضطلع الإنسان بوظيفة كونية بالغة الأهمية. وما كان الكون ذاته ليكون على ما هو عليه، دون ذلك الشق السامي من الإرادة الإلهية، الذي هو محل السعي الإنساني الأخلاقي. ولا يوجد مخلوق آخر في الكون يمكنه القيام عوضًا عن الإنسان بتلك المهمة. وإذا قيل إن الإنسان هو أكرم مخلوق، فإن ذلك يرجع بالقطع إلى تفرُّده بتلك المهمة، بمعنى كونه بفعله وسعيه الأخلاقيين يمثل جسرًا كونيًا وحيدًا، يتم منه إدخال الشق الأخلاقي من الإرادة الإلهية، الأسمى من شقَّيْها التكوينيَّيْنِ الأوَّليّ والنفعي، إلى عالم المكان والزمان، وتصييره تاريخًا.

ولا حدود للتكليف الذي وضع على كاهل الإنسان وحده، فيما يتعلق بمجال الفعل ومسرحه الداخلَيْن في حدود استطاعته ووسعه، في الكون كله. فالفعل الأخلاقي خاص بالجنس البشري كلّه. ومسرحه ومادته، هو كل ما في السموات والأرض. والإنسان مسئول عن كل ما يحدث في الكون، حتى في أبعد أرجائه. والتكليف الذي تحمله الإنسان عام وكوني، ولا ينتهي إلا يوم القيامة.

والتكليف هو أساس إنسانية الإنسان، وهو لب معناها ومحتواها. وقبول الإنسان تحمل هذا العبء، يضعه في مكانة أسمى من بقية المخلوقات، بما فيهم الملائكة، لكونه المخلوق الوحيد المؤهل لذلك. ومن هذا التكليف تتشكّل الأهمية الكونية للإنسان. وشتان بين إنسانية الإسلام هذه، وبين غيرها من الرؤى الإنسانية. وعلى سبيل المثال، أنجبت الحضارة الإغريقية فلسفة إنسانية قوية، تبناها الغرب واعتبرها نموذجًا يحتذي من عصر النهضة.

بيد أن تأسيس تلك الفلسفة الإنسانية الإغريقية على نزعة طبيعية مبالغ فيها، أفضى بها إلى تأليه الإنسان، بل لتأليه رذائله. وهذا هو السر في أن الإغريقي لم يجد غضاضة في تصوير آلهته ككائنات يخدع كل منها الآخر ويتآمر ضده، ولا تتورع عن الزنا والسرقة وسفاح أولي القربى، والعدوان، والغيرة، والانتقام، وما شاكل ذلك من الأفعال الوحشية.

وادعت تلك الفلسفة أن تلك الأفعال والعواطف من المادة ذاتهاالتي صنعت منها الحياة البشرية، ومن ثم فإنها تعتبر طبيعية، شأنها شأن أوجه الكمال والفضيلة. وبما أن كل تلك الخصال بشقيها طبيعية، فقد ساد اعتقاد بوجوب التسوية بينها في القداسة، وفي استحقاق تأمل الإنسان في شكلها الجمالي وتوقيرها ومحاكاتها، بوصفها مثله الأعلى[1].

ومن جهة أخرى، ركزت المسيحية في سنواتها التكوينية الأولى، على الرد على هذه الفلسفة الإنسانية الإغريقية الرومانية، ووصلت في تفنيدها إلى نهاية الطرف المضاد بالحطِّ من قدر الإنسان بدعوى «الخطيئة الأصلية»، واعتبرته كائنًا هابطًا[1]. وكان النزول بمكانة الإنسان إلى درك حالة الخطيئة الأصلية الكونية المطلقة الفطرية الحتمية، التي يستحيل على

(1) G.Murry, Five Stages of Greek, op. cit., PP. 65-66 & P.73.

أي إنسان تخليص نفسه منها بجهده الشخصي، هو الشرط المنطقي المسبق للقول بتجسد الإله، وتألمه، وموته تكفيراً عن خطيئة الإنسان. وبتعبير آخر، استلزم القول باحتياج الخطيئة الإنسانية إلى فعل إلهي، إلى أن تكون بمنزلة مأزق مطلق، يستحيل على غير الله تخليص الإنسان منها. وهكذا تم إضفاء طابع مطلق على الخطيئة الإنسانية لتصير مستحقة لموت الإله على الصليب.

ومن بين الشواهد الواردة في العهد الجديد بهذا المعنى، نقرأ في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: [(٢)]«فَمَاذَا إذًا؟ أنَحْنُ أفْضَلُ؟ كَلاَّ الْبَتَّةَ! لأنَّنَا قَدْ شَكَوْنَا أنَّ الْيَهُودَ وَالْيُونَانِيِّينَ أجْمَعِينَ تَحْتَ الْخَطِيَّةِ، ١٠ كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ: «أنَّهُ لَيْسَ بَارٌّ وَلاَ وَاحِدٌ. ١١ لَيْسَ مَنْ يَفْهَمُ. لَيْسَ مَنْ يَطْلُبُ اللهَ. ١٢ الْجَمِيعُ زَاغُوا وَفَسَدُوا مَعًا. لَيْسَ مَنْ يَعْمَلُ صَلاَحًا لَيْسَ وَلاَ وَاحِدٌ. ١٣ حَنْجَرَتُهُمْ قَبْرٌ مَفْتُوحٌ. بِألْسِنَتِهِمْ قَدْ مَكَرُوا. سِمُّ الأصْلاَلِ تَحْتَ شِفَاهِهِمْ. ١٤ وَفَمُهُمْ مَمْلُوءٌ لَعْنَةً وَمَرَارَةً. ١٥ أرْجُلُهُمْ سَرِيعَةٌ إلَى سَفْكِ الدَّمِ. ١٦ في طُرُقِهِم اغْتِصَابٌ وَسُحْقٌ. ١٧ وَطَرِيقُ السَّلاَمِ لَمْ يَعْرِفُوهُ. ١٨ لَيْسَ خَوْفُ الله قُدَّامَ عُيُونِهِمْ»، ونقرأ: «٢٣ إذ الْجَمِيعُ أخْطَأُوا وَأعْوَزَهُمْ مَجْدُ الله، ٢٤ مُتَبَرِّرِينَ مَجَّانًا بِنِعْمَتِهِ بِالْفِدَاءِ الَّذِي بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ، ٢٥ الَّذِي قَدَّمَهُ اللهُ كَفَّارَةً بالإيمَان بدَمِه، لإظْهَار برِّه، مِنْ أجْلِ الصَّفْحِ عَنِ الْخَطَايَا السَّالِفَة بِإمْهَالِ الله. ٢٦ لإظْهَار بِرِّه في الزَّمَانِ الْحَاضِرِ، لِيَكُونَ بَارًا وَيُبَرِّرَ مَنْ هُوَ مِنَ الإيمَان بِيَسُوعَ؟. ونقرأ في الإصحاح الخامس منها: «٢٠ وَأمَّا النَّامُوسُ فَدَخَلَ لِكَيْ تَكْثُرَ الْخَطِيَّةُ. وَلكِنْ حَيْثُ كَثُرَتِ الْخَطِيَّةُ ازْدَادَتِ النِّعْمَةُ جداً. ٢١ حَتَّى كَمَا مَلَكَتِ الْخَطِيَّةُ فِي الْمَوْتِ، هكَذَا تَمْلكُ النِّعْمَةُ بِالْبِرِّ، لِلْحَيَاة الأبَدِيَّة، بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبِّنَا»[(٣)].

وصنفت الهندوسية البشر في طوائف اجتماعية منغلقة. ووضعت أغلبية البشر في أدنى الطوائف: طبقة المنبوذين بالنسبة لمن هم من مواليد الهند، أو من طبقة الماليتخا غير الأطهار

---

(١) انظر: ١٠/٤٠١ و. Augustine De DIversi Quaestionibus,AdSimplicianum,ISt

(٢) العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: الإصحاح الثالث: ٩-١٨، ٢٣-٢٦.

(٣) العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: الإصحاح الخامس: ٢٠-٢١.

أو الملوثين من الوجهة الدينية، بالنسبة لمن هم من شعوب العالم الأخرى. ولا مجال أمام الطبقة الدنيا ولا الملوثة للارتقاء إلى مصاف طبقة البرهمن المحظوظة السامية في هذه الحياة الدنيا. فمثل هذا الانتقال ممكن فحسب عبر تناسخ الأرواح بعد الموت. أما في هذه الحياة الدنيا، فلا مفر من أن ينتمي الإنسان للطائفة التي ولد فيها. ولا تأثير على الإطلاق للسعي الأخلاقي على مكانة فاعله، طالما ظل على قيد الحياة في هذا العالم.

وأخيراً، ذهبت البوذية إلى القول بأن حياة البشر وكل الكائنات الأخرى عبارة عن معاناة وبؤس دائمين. بل إن الوجود ذاته شر. وواجب الإنسان الوحيد الذي له معنى هو سعيه إلى التخلص منه عبر الانضباط والجهد العقلي(١).

وحدها إنسانية التوحيد هي القيمة التي تحترم الإنسان بصفته إنسانًا مخلوقًا، دون تأليه أو تحقير. وهي الوحيدة التي تحدد قيمة الإنسان بمناقبه، وتبدأ تقييمها له من نقطة إيجابية لتسليمها باستواء الفطرة التي فطر الله كل البشر عليها، لإعدادهم للقيام بمهمتهم النبيلة. وهي الوحيدة التي تحدد فضائل ومثاليات الحياة الإنسانية بمحتوى مماثل للحياة الفطرية، وليس بالتنكر لها، مما يجعل إنسانيتها غير زاهدة في الحياة وأخلاقية في آن واحد.

ويستحيل في نظر الإسلام الفصل بين الأخلاق والدين. فالأخلاق مؤسسة بالكلية على الدين. ولا يعرف العقل المسلم أية ثنائيات متقابلة، مثل: الديني / العلماني، المقدس/ الدنيوي المدنس، الكنيسة / الدولة. وتخلو مفردات اللغة العربية، التي هي اللغة الأم للدين الإسلامي، من مثل تلك الثنائيات.

ومن ثم فإن المبدأ الأول للمعرفة الإسلامية هو وحدة الحق، تمامًا كما أن مبدأ الحياة البشرية يعود إلى نفس واحدة هي آدم عليه السلام، والمبدأ الأول للوجود هو وحدانية الله تعالى. وكل هذه الوحدات الثلاث مترابطة فيما بينها على نحو لا يقبل الانفصام. ومثل هذه الوحدة هي المبدأ الأسمى للوجود. ولم تكن القضية التي نهض لها الإسلام هي إثبات وجود الله. فلقد انطلق الإسلام بحق من اعتبار الإنسان كائنًا متدينًا، مشغولاً وعيه

---

(1) Radhahrishnan, Indian Philosophy , P. 443.

بحضور حيوي لربه على الدوام. أما دعوة الإسلام إلى توحيد الله تعالى، فكانت جديدة، بالنظر إلى ما وقع فيه معظم البشر على نحو متكرر من الخلط بين الإله الحق وبين كائنات أو قوى أخرى، أو أهواء بشرية، مما أفسد توحيدهم.

وأكد الإسلام في معرض سعيه إلى إنقاذ البشرية، والتاريخ البشري كله مما لحق بهما من خسارة في مضمار التوحيد، أن توحيد الألوهية والربوبية كان معروفا لآدم، أبي البشرية جمعاء، ولذريته من بعده. واعتبر غيابه حيثما لم يكن التوحيد جليًا انحرافا بشريًا عن الصراط المستقيم.

واستحضار هذه الوحدانية في العقل هو ما يسميه الإسلام الإيمان أو الخبرة الدينية، أو اليقين. وهذا الاستحضار ليس فعلا إيمانيًا أو قرارًا، يتخذه المرء قبل تحصيله الدليل الحاسم على صحته، ولا هو بالقرار المعتمد على تقديره دون توفر الحجة البالغة واليقين الدامغ، ولا هو بمراهنة على شاكلة ما يقوله بسكال. بل هو أمر لا يجد المرء أمام برهانه وصدقه مناصا من التسليم له، تماما كتسليمه بصدق نتيجة نظرية هندسية. ويقرر الإسلام، أن إدراك الإنسان لوحدانية الله تعالى يماثلوعيه بمعطى لا سبيل إلى إنكاره. فحقيقة التوحيد عقلانية ونقدية وحتمية، تمامًا كالمعطيات الوجودية الواقعية.

ومعنى وحدانية الألوهية، أنه لا إله إلا الله، وأنه ليس في الوجود شيء يشبهه بأي درجة كانت، وهو من ثم لا شريك له البتة. فهو سبحانه المتفرد بخلق كل ما هو كائن، وهو المالك لكل شيء، والمنعم، والرزاق، والحكم، والفعال لما يشاء. وإرادته هي القانون الحاكم للطبيعة، والمعيار للسلوك الإنساني، وهي الخير الأسمى.

ويأسر مثل هذا الوعي من جانب الإنسان لبه تجاه نفسه والعالم من حوله على الفور. فهو وعي يتملك نفس صاحبه على نحو يملأها بالخوف والرجاء معًا. ومن شأن استيلاء هذا الوعي على نفس الإنسان، أن يحيا حياته بكل جوانبها، بما فيها أدق أسراره الشخصية، في ظل استحضار مراقبة الله الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ووفق المعايير المتمشية مع الإرادة الأهلية المتعلقة بكل ما في الوجود، وفي ظل الإحساس بحساب وشيك ينتظره، موازين العدالة فيه مطلقة. ولا يمكن تصور وضعية أكثر من هذه الوضعية في الانضباط الذاتي الكامل، والتحفيز الذاتي الفعال.

ففي منظور هذا الوعي بوحدانية الله تعالى، يرى الإنسان أن كل شيء مخلوقًا لغاية، ومحل رعاية دائمة في كل زمان ومكان ممن خلقه لتلك الغاية. والكون لا يعمل بقانون آلي، ولا بحتمية نابعة من مصير مجهول، ولا هو يعمل على شاكلة الساعة بعد الفراغ من صنعها. بل هو كون يعمل برعاية وتدبير من الله تعالى المنعم، الذي شاءت إرادته أن يمد الإنسان بالمجال المكاني والزماني، وبالمادة التي يكون فعله فيه وبها، فعالاً من المنظور الوجودي.

وفي ضوء ذلك، فإن أبواب العلوم الطبيعية والإنسانية والتكنولوجيا مفتوحة على مصراعيها، إلى أقصى حدود التجريب التي هي في مقدور الإنسان، دون الوقوع في أدنى قدر من الاغتراب أو من الانفصال عن عالم القيمة الأخلاقية والجمالية. فالحقيقة والقيمة تأتلفان في هذا التصور معًا، بوصفهما معطى واحدًا، مصدره هو الله، وهو محقق للمشيئة الإلهية. والعالم الدنيوي، وفق هذا التصور، عالم حي، لأن كل ذرة فيه تتحرك بأمر الله، معتمدة عليه، ومحققة لقيمة يريدها سبحانه وتعالى.

هذا هو باختصار، جوهر الشريعة والثقافة والحضارة. والمسلمون يسمونه: التوحيد، أي وحدانية الله، ووحدة الحق، ووحدة الحياة. فهذه الوحدات الثلاث هي الركن الأساس في تمثلهم للحقيقة، ولعقلهم وأملهم وفعلهم الجماعي. وفي ضوء تلك الوحدة فحسب يمكن الإجابة على السؤال الخاص بما ينبغي على الإنسان فعله في هذه الحياة.

ثانيًا:الغاية من خلق الإنسان:

يبدأ علم الأخلاق الإسلامي في ضوء ما سلف بتحديد الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى الإنسان. ويصير السؤال المطروح هو: ما هو مبرر وجود الإنسان؟ ما الهدف من خلق الله الإنسان، ومن مؤازرته المستمرة له في الحياة والتاريخ؟

في إجابته على هذا السؤال، يستخدم الإسلام التعبيرات الدينية وكذا التعبيرات السامية القديمة، مؤكدًا أن الله تعالى خلق الإنسان لعبادته. يقول الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. ويرقى هذا القول بالتعبير

الفلسفي، إلى مصاف تقرير أن الغاية من وجود الإنسان، هي تحقيق الخير الأسمى، أو تحقيق امتلاء الوجود بالقيم.

وجوهر ما يجري التأكيد عليه هنا هو بكل وضوح: هدفية الحياة الإنسانية. وجحد هذه الغائية هو بمثابه تشكيك في وجود أي معنى لهذه الحياة. وتختلف تلك القضية عن مسألة الجدل حول معنى الحياة الدنيا: هل هو البطولة أم الورع أم العيش على الهوى؟ فهذه المسألة لا تثار من الأساس، ما لم يتم الإقرار أولاً، بأن لتلك الحياة غاية ما، بمعنى التسليم بأن للحياة الإنسانية معنى، أو فيها خيراً.

وقوام هذا المعنى أو الخير الذي هو غاية الخليقة كلها، في منظور الإسلام، هو تحقيق المشيئة الإلهية. وبينما تتحقق تلك الإرادة الإلهية على نحو لا إرادي في غير عالم الإنسان، باطراد السنن الإلهية الكونية، فإنها تتحقق في شق من عالم الإنسان بذات الطريقة، كما هو الشأن في وظائف الجسد الإنساني العضوية والنفسية، بينما تتحقق في الشق الآخر المتعلق بالوظائف الأخلاقية على نحو إرادي حر. وبالوظائف الأخلاقية تتحقق القيم الأخلاقية، التي هي أسمى مقومات هذا الوجود، وجوهر الأوامر التكليفية الإلهية.

وتتضمن الإرادة الإلهية أوامر تكليفية خاصة بنظام أدنى يتعلق بأمور الغذاء والنمو والمأوى والراحة والجنس وما شابه ذلك، لأن كل شيء في الوجود له نصيب من غاية الخلق الإلهية، ويساهم في تحقيقها وفق نظام هرمي مناسب له. وفي هذا السياق، يشارك الإنسان في تحقيق الإرادة الإلهية. إلا أن رسالته تقع ضمن المجال الأخلاقي الذي لا تتحقق فيه إرادة الله إلا بفعل حر مسئول، إي في ظل إمكانية عصيان الإنسان ما أمر به. وهذا هو مناط القول بأن الإنسان خليفة بأمر الله في الأرض، لأنه هو المخلوق الوحيد الذي يستطيع تحقيق القيم الأخلاقية العليا، وهو الوحيد الذي بمقدوره أن يجعل تحقيقها في الوجود كله غاية له. فهو شبيه بجسر كوني، يمكن عبره تنفيذ الإرادة الإلهية في شموليتها بوجه عام، وفي شقها الأخلاقي الأعلى بوجه خاص، في معطيات المكان والزمان، وتحويلها إلى واقع فعلي معيش.

ويخبرنا الله تعالى في نص قرآني بليغ، أنه عرض تلك الأمانة على السموات

والأرض، فأشفقن منها، وأن الإنسان انفرد وحده بحملها. يقول الحق سبحانه: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

ويخبرنا القرآن في موضع آخر أن الملائكة تعجبوا حين أعلمهم الله بخلقه آدم، كمخلوق يختلف عنهم في قدرته على فعل الخير وعلى فعل الشر، وبين الله لهم قصور علمهم، ومنح الإنسان مكانة أسمى. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠].

فقدرة الإنسان على فعل الشر، تشكّل خطرًا محتملاً على موجودات الكون. إلا أن ذلك الخطر لا يقارن بالوعد العظيم الذي يمكنه تحقيقه بإنعام الله عليه بالحرية. فما أراد القرآن التأكيد عليه في هذا المقام، هو أن الإنسان ينفرد بإمكانية تحقيق القيمة الأخلاقية، لأنه هو الوحيد من بين المخلوقات المتمتع بالحرية المطلوبة لذلك. وهو الوحيد الذي قد يسعى لتحقيق منظومة القيم بكليتها، لامتلاكه العقل والرؤية المطلوبتين لمثل هذه المهمة. فلقد أنعم الله عليه من لحظة خلقه له، وأعطاه نصيبًا من الحكمة، ورفع مقامه عن منزلة الملائكة، وأمرهم بالسجود تكريمًا له. يقول الله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: ٣١ - ٣٤].

ولا عجب، في ضوء ما سبق، أن يُعتَبر الإنسان في منظور الإسلام، أكرم مخلوق، وأسمى مقامًا من الملائكة. ومرد ذلك على وجه التحديد هو رسالته ومصيره الأخلاقي الفريدين.

ثالثًا: براءة الإنسان:

يقرر الإسلام أن الإنسان يولد بريئًا، ويرسم طريقه في الحياة بعد مولده، وليس من قبل ذلك. فالإنسان يولد بريئًا أيًا كان أبواه أو أعمامه أو أخواله أو أسلافه أو إخوانه أو أخواته أو جيرانه أو مجتمعه. ويدحض الإسلام تمامًا فكرة وجود خطيئة أصلية، أو معصية موروثة، أو مسئولية يتحملها أحد بالإنابة عن أحد، أو أن يتحمل أحد جريرة فعل قبلي أو قومي أودولي حدث قبل مولده. ومن الشواهد القرآنية الدالة على ذلك، قول الله تعالى: **﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾** [البقرة: ٢٩٦]، وقوله سبحانه: **﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ (٣٦) وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ (٣٧) أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (٣٨) وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ (٣٩) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ (٤٠) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَىٰ (٤١) وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾** [النجم: ٣٦ - ٤٢].

ويؤكد القرآن الكريم أن كل إنسان يولد بصفحة بيضاء وسجل نظيف من الذنوب، مؤسسًا ذلك على استقلالية وفردية الشخص الآدمي. ولنقرأ هنا قول الله تعالى: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾** [الزمر: ٤١]، وقوله سبحانه: **﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾** [الكهف: ٢٩].

ويعلن القرآن الكريم أن كل إنسان لن يحمل وزر أحد غيره. يقول الله تعالى: **﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾** [الأنعام: ١٦٤]، ويقول: **﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ (٣٦) وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ (٣٧) أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (٣٨) وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ (٣٩) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ (٤٠) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَىٰ﴾** [النجم: ٣٦ - ٤١].

فكل نفس تحمل بما فعلته هي من خير ومن شر. يقول الله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾ مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٣ - ١٥]. ويقول: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

فلن يحاسب الله أحدًا على فعل غيره. ولن يملك أحد لأحد نفعًا ولا ضرًا. يقول الله تعالى: ﴿قُل لَّا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: ٢٥]، ويقول: ﴿فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَّفْعًا وَلَا ضَرًّا وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ [سبأ: ٤٢].

وخلاصة القول، إن الإسلام يقصر مسئولية الإنسان على أعماله هو نفسه. ويحدد مفهوم العمل الإنساني بأنه: الفعل الذي يقدم عليه الإنسان الراشد العاقل بنفسه بوعي وإرادة حرة، ويحدث به بعض التحول في مجريات الزمان والمكان. ومن ثوابت الوعي الأخلاقي أن الإثم والمسئولية مقولتان أخلاقيتان، لا تقومان إلا بالنسبة لفعل حر وواع.

وفي المقابل، سعى بعض المفكرين المسيحيين المعاصرين إلى إعادة بناء مبدأ الخطيئة الأصلية، على أساس وصفي جديد. وزعموا أن ذلك الأساس يقوم على اكتشافات علماء الأحياء وعلماء النفس، وتحليلاتهم للطبيعة البشرية. ورأى هؤلاء أن ثمة شواهد جمة تشكل معًا دليلاً على الخطيئة الأصلية، تشمل ما يتصف به الإنسان من إرادة الحياة والبقاء فيها، وإشباع الغرائز، والرغبة في المتعة والراحة، وإرادة القوة، والأنانية، فضلاً عن الحقيقة الثابتة المتعلقة بعدم عصمة الإنسان ومغايرة خصاله لصفات ربه. وخلصوا من ذلك إلى تعريف الخطيئة الأصلية بأنها: توجه كل تلك الميول الطبيعية أو النفسية إلى التمركز حول الذات[1].

(1) Barth ,Church Dogmatics ,Part 1, Chap.IV, , Chap.XIV ,PP.358 ff,Tillich, Systematic Theology, Vol.2 ,PP.44ff, REINHOLD Niebhur, The Nature and Destiny of Man:A Christian Interpretion, New York :Scribner ,1946 ,PP.254,263-269.

ومما لاشك فيه أن مفهوم الإنسان متضمن لكل ما يدرسه علماء الكيمياء الحيوية وعلم النفس وعلم الأمراض وعلم وظائف الأعضاء، من معطيات ملموسة مقدرة عليه من قبل مولده. إلا أن كل تلك المعطيات عضوية كانت أم نفسية، فطرية وضرورية، لم يحصلها الإنسان باختياره. فالطفل والإنسان البالغ محكومان ببنية جسديهما. وليس بوسع الأول أن يتسلق جبلاً، ولا بوسع الثاني أن يحمل فيلاً. ومن المجافاة للمنطق القول بأن الأول مذنب لعجزه عن تسلق الجبل، أو أن الثاني مذنب لعجزه عن حمل الفيل.

فالقرآن الكريم يعلن أن أحدًا لن يحاسب على ما هو فوق استطاعته. يقول الله تعالى: ﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وبذا تتناغم البراءة مع الحتمية التكوينية الفطرية، ولا تمثل تلك الحتمية أي أساس صحيح للتجريم. ذلك أن المسئولية الأخلاقية تتحدد بقدرة المرء على الاستخدام المنضبط لملكاته الطبيعية بغية تحقيق هدف يسعى إليه عن قصد. أما حينما تنتفي الاستطاعة فلا تكون هناك حرية، ومن ثم تنتفي المسئولية والإثم.

ويلجأ دعاة الخطيئة الأصلية المحدثون عادة إلى مقولة الغريزة الطبيعية لتبرير نظريتهم. وأشهر حجة يطرحونها هي قولهم: تأمل تمركز الطفل الوليد حول نفسه، ناهيك عن الشخص البالغ. وتتصدر دعوى (بول تيلتش) المصوغة بلغة منمقة وعبارات رنانة، الحجج التي طرحها المفكرون المعاصرون المدافعون عن مقولة الخطيئة الأصلية، حيث يعرفها بأنها الإثم الشخصي الناجم عن انتقال الإنسان من الجوهر، كفكرة في تقدير الله، إلى الوجود [(١)]. ولا يختلف عن هذا النمط من التفكير، الرأي السائد لدى بعض المفكرين الهنود، أن الإنسان، بما في ذلك غوتاما بوذا - بل عالم الطبيعة برمته - شرير، وغير حقيقي [(٢)].

---

(1) Tillich ,Systematic Theology ,Vol . 2, PP.29-44 .

(2) T.R.V.Maurti , The Central Phlosophy of Buddhism , London :Allen and Unwin ,1955 , PP. 330-331 , Radhakrishnan, Indian Phlosophy, pp. 362ff.

رابعًا: الخلق على صورة الله:

يتوافق القرآن مع الرؤية اليهودية والمسيحية في أن الإنسان مخلوق على صورة الرب. ومن الشواهد القرآنية على ذلك، قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: ٦٤]، وقوله سبحانه: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [التغابن: ٣].

إلا أن القرآن يتفق مع اليهودية، ويخالف المسيحية، في اعتبار أن هذه الصورة فطرية في كل البشر ودائمة، بمعنى أنها: جزء من طبيعة الإنسان لا يمكن فقده. ولم يوافق الإسلام المسيحية في التمييز بين صورة فطرية إلهية قبل الخطيئة، وصورة أخلاقية بعدها، كما لم يضف على أيٍّ منهما أو عليهما معًا أي وضعية وجودية، على غرار ما يومئ إليه المفهوم اللاهوتي: ناموس الله / ناموس الخطيئة.

ومرد التمييز المسيحي بين الصورتين هو الحاجة إلى اعتبار الخطيئة أمرًا وجوديًا يصدق على كل البشر، ويشكل المأزق الضروري الذي لا يستطيع معه أي إنسان أن يخلص نفسه منه بجهده الخاص، مما يسوغ تجسد المسيح. ولنقرأ في هذا الصدد في العهد الجديد: «١٩ لأَنِّي لَسْتُ أَفْعَلُ الصَّالِحَ الَّذِي أُرِيدُهُ، بَلِ الشَّرَّ الَّذِي لَسْتُ أُرِيدُهُ فَإِيَّاهُ أَفْعَلُ. ٢٠ فَإِنْ كُنْتُ مَا لَسْتُ أُرِيدُهُ إِيَّاهُ أَفْعَلُ، فَلَسْتُ بَعْدُ أَفْعَلُهُ أَنَا، بَلِ الْخَطِيَّةُ السَّاكِنَةُ فِيَّ. ٢١ إِذًا أَجِدُ النَّامُوسَ لِي حِينَمَا أُرِيدُ أَنْ أَفْعَلَ الْحُسْنَى أَنَّ الشَّرَّ حَاضِرٌ عِنْدِي. ٢٢ فَإِنِّي أُسَرُّ بِنَامُوسِ اللهِ بِحَسَبِ الإِنْسَانِ الْبَاطِنِ. ٢٣ وَلكِنِّي أَرَى نَامُوسًا آخَرَ فِي أَعْضَائِي يُحَارِبُ نَامُوسَ ذِهْنِي، وَيَسْبِينِي إِلَى نَامُوسِ الْخَطِيَّةِ الْكَائِنِ فِي أَعْضَائِي. ٢٤ وَيْحِي أَنَا الإِنْسَانُ الشَّقِيُّ! مَنْ يُنْقِذُنِي مِنْ جَسَدِ هذَا الْمَوْتِ؟ ٢٥ أَشْكُرُ اللهَ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبِّنَا! إِذًا أَنَا نَفْسِي بِذِهْنِي أَخْدِمُ نَامُوسَ اللهِ، وَلكِنْ بِالْجَسَدِ نَامُوسَ الْخَطِيَّةِ»[1]. والإسلام لا يقر تلك المقولات، ويرى من ثم أن أي إنسان هو تجسيد للصورة الإلهية على الدوام.

---

(1) St. Augustine , " Against Two Letters of the Pelagians " Nicene and Post Nicene Fathers ,Grand Rapids, Michigan:Wm. B. Eerdmans Publishing Co .,1978 , First Series ,Vol . P.378.

وانظر: العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح السابع: ١٩-٢٥.

وأسس الفكر الإسلامي رؤيته الفلسفية لأصل الإنسان على فكرة خلق الله تعالى له على صورته. ويؤكد القرآن أن الإنسان وُهبَ روحًا، يعرفها بأنها من روح الله. يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٨) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٨، ٢٩]. ومن هنا حلل النفس الإنسانية إلى مقوم حيواني يستقى الإنسان منه أحاسيسه وشهواته، ومقوم فكري يستقي منه عقله. وتحدث القرآن عن إنعام الله على الإنسان بحواس، وبقدرة على معرفة الكون، وعلى معرفة الله وإرادته، جديرة بالثقة فيها بدرجة مناظرة للوحى. يقول الله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [الإسراء: ٣٦]، ويقول: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٩]. ويقول: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وأجمع الفلاسفة المسلمون على التسوية بين العقل من جهة والوحى من جهة أخرى. فالعضو الذي يستمد منه الإنسان الشبه بالإله هو العقل، الذي هو نفخة من روح الله، وهو من ثم الملكة التي يعرف بها الشبيه شبيهه، أي يستطيع بها الإنسان أن يعرف ربه.

وهذه الصورة الإلهية كائنة في كل البشر على السواء، ويستحيل تدميرها، أو فقدانها، ومنها يتشكل جوهر إنسانية الإنسان، وهي أنبل ما يمتلكه وأغلاه. فهي نفخة من روح الله. ويعد الإنسان في حكم العدم، في غيابها. وإذا ضعفت فإن الإنسان يوصف بالخبل أو الجنون.

وتتفق الرؤية الإنسانية الإسلامية في موقفها هذا من العقل مع الرؤية الفلسفية الإغريقية لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو، مع وجود فارق بينهما بخصوص جوهر العقلانية. فهي عند الإغريق: الثقافة، وعند المسلمين: التقوى. إلا أنه عند التدقيق يتبين أن التقوى الإسلامية تَبَزُّ الثقافة الإغريقية؛ لأن الإقرار لله بالربوبية، أي بكونه الخالق والمالك والحكم، هو أسمى درجات العقلانية التي عرفها الإنسان.

إلا أن الإسلام يختلف جذريًا، أولاً، مع الرؤية الإنسانية الإغريقية، التي تعترف بإنسانية المواطنين الأحرار، بينما تصنف العبيد في فئة أخرى أدنى من سابقتها. ويختلف الإسلام ثانيًا مع الرؤية الإنسانية اليهودية بذات الدرجة، التي تسلم بوجود الصورة الإلهية في كل البشر بالفطرة، ولكنها تفرق بينهم بالمولد والطبع معطية أتباعها وضعية مختارة. . ويختلف الإسلام ثالثًا مع المسيحية التي تمايز بين البشر من حيث امتلاكهم جميعًا ناموسًا طبيعيًا، وتدَّعى اختصاص أتباعها بناموس إلهي بحكم إيمانهم وتعميدهم. ويختلف الإسلام رابعًا وأخيرًا، مع الرؤية الإنسانية العلمانية الأوربية، التي تستمد هويتها من الثقافة الأوربية على سبيل الحصر، وتهبط بالآسيويين والأفارقة وغير الأوربيين عامة من ثم إلى مستوى أدنى من مستوى البشر. فلم يستطع حتى رائد التنوير المفكر الكبير إيمانويل كانط، المنادى بالعقل الخالص، أن يصل بعقلانيته إلى نهايتها المنطقية، وخصص وضعية أدنى للآسيويين والأفارقة.

أما الإسلام فيرى أن كل البشر سواسية. ويذكر الله تعالى البشرية مرارًا في القرآن أن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، ويقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: ٢٠ - ٢٢]. وبعد أن يقرر القرآن أن كل البشر يعودون إلى آدم وحواء، وأنهم من تراب، وأساس التفاضل بينهم هو التقوى، يطرح سؤاله البليغ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩].

وفي حجة الوداع تنزل الوحى على النبي ﷺ مشيرًا إلى إتمام الله الدين. ووجد النبي أن من المناسب في هذا الموقف الجليل، أن يذكر المسلمين الذين كان جلهم آنذاك عربًا من حيث العرق، وكلهم عرب من حيث اللغة والثقافة، أنه: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»(١).

---

(١) أمين دويدار، صور من حياة الرسول، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣، ص ٥٩٣.

أما الملكة التكوينية الثانية للنفس البشرية على صعيد العقل، فهي قدرة الإنسان على تحمل المسئولية. وأصر الفلاسفة المسلمون على تعريف تلك الملكة بـ: القدر، أو القدرة على الفعل، في حين عرفها رجال الدين بـ: الكسب، أي القدرة على اكتساب عاقبة الفعل، لكونهم اعتبروا الفعل قاصرا على الذات الإلهية. ويتعلق الفرق بين القدر والكسب بدقائق التعبير الديني. أما على المستوى الأخلاقي فإن المفهومين متماثلان، حيث إن كليهما يترتب عليه نفس الأثر المتمثل في تحميل الإنسان المسئولية عن أعماله. ويتشكل الاستعداد الإنساني من قدرة الإنسان على معرفة الخير أو على معرفة الإرادة الإلهية، وقدرته على طاعة الأمر التكليفي الإلهي أو عصيانه، ومسئوليته عن أعماله. وأنعم الله تعالى على كل إنسان بلا استثناء، بهذا الاستعداد.

ولا يعرف الإسلام أي خلاص لاهوتي. فالخلاص في منظوره مفهوم ديني غير مناسب، لا نظير له في المفردات الإسلامية. والإنسان لا يواجه أي مأزق يحتاج إلى تخليصه منه. نعم ارتكب أول آدمي - آدم - خطيئة تمثلت في الأكل من الشجرة المحرمة. إلا أنه تاب إلى الله وتقبل الله توبته وغفر له. يقول الله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٣٦) فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: ٣٥ - ٣٨].

وخطيئة آدم خطيئة عادية. كانت هي أول خطأ في التقدير الأخلاقي، وأول إساءة تصرف، وأول جناية يرتكبها إنسان. إلا أنها برغم كونها الأولى من نوعها من كل هذه الجوانب، فإنها جريرة إنسان واحد. وتندرج من ثم ضمن مسئوليته الشخصية، ولا يتعدى أثرها إلى أحد غيره. وهذه الخطيئة ليست خالية من أي أثر كوني فحسب، بل هي خالية من أي أثر حتى على أبناء آدم أنفسهم. وهي لا تشكل هبوطًا لا لآدم ولا لأحد غيره. حقيقة أنها تسببت في هبوط آدم من الجنة إلى الأرض. ولكنها لم تغير شيئًا في فطرته وقدراته ووعده ورسالته ومصيره. فالإنسان لم يسقط، ولا داعي من ثم لتخليصه

أو لفدائه. فالإنسان، بالأحرى مخاطب بأمر إلهي تكليفي يتعلق بما ينبغي له فعله. وقيمته رهن بطاعته لهذا الأمر أو معصيته له. فالإسلام ينفي السقوط عن الإنسان، ويقرر براءته. ويؤكد على الفلاح والسعادة، وليس على مفهوم الخلاص.

ولما كان كل إنسان رهينًا بعمله، فإن فلاحه أو خسرانه يتقوم بالكلية على عمله. ولا يتوقف مثل ذلك الفلاح على مباركة أحد أو وساطته، ولا هو رهن بطقوس سرية مقدسة، ولا بعضوية مؤسسة روحية مثل الكنيسة. فلا وساطة في الإسلام، ولا طقوسًا سرية.

فالأمر الأخلاقي التكليفي، المخاطب به الإنسان، لا يلتفت إلى الماضي، ولا يتعلق بحدث وقع في الماضي، سواء كان هذا الحدث يشير إلى هبوط، أو إلى فداء تم على يد شخص آخر. ومنبع هذا الأمر ليس مثل تلك الأحداث الماضية، بل هو يتعلق جملة وتفصيلاً من حدث حاضر أو مستقبلي. ومن هنا لا يعرف الإسلام أي تبرير بالإيمان، ولا أي تاريخ للخلاص. فالماضي العلاقي الوحيد الذي يعترف الإسلام به يقتصر على الوحى الإلهي المنزل، وما حققه الإنسان في ماضيه من فلاح أو خسران نتيجة طاعته الأوامر التكليفية الإلهية المتضمنة في هذا الوحى، أو نتيجة عصيانه لها.

ولا تنبثق أخلاقية الإنسان في منظور المسلم، من الإيمان بحدث خلاصي ماض، بل بالإيمان بمعية الله تعالى. ويعنى استحضار وجود الله تعالى، في هذا المنظور، وجود الحق والقيمة، الذين يؤسس الإنسان دعوى ولايته وسعيه عليهما. وتتوقف صدقية تلك الدعوى على تحريك الإنسان لمعطيات الزمان والمكان على نحو إيجابي يجعلها مجسدة للإرادة الإلهية في الكون. والإيمان، وكل الملكات المصاحبة له التي بواسطتها يتم إدراك القيم وعلاقاتها، واختيار المواد وتخصيصها هي مجرد تمهيدات لتحويلها إلى واقع معيش. ويؤكد الإسلام أن الروحانية ذاتها بكل فضائها، تصير في حكم العدم، إذا لم تصبح واقعًا ملموسًا، متجسدًا في رجال ونساء يمشون على الأرض.

ويقرر الإسلام أن الإنسان يقف لدى مولده على عتبة الأخلاقية، لا له ولا عليه من حيث البعد الأخلاقي، ويتمثل واجبه في القيام بعمل إيجابي، بفعل جديد، وليس بالتخلص من عبء ماض ما. فأخلاقية المسلم ذات توجه مستقبلي كامل، حتى حين تكون غاية في المحافظة والركود. ومن هذه الإيجابية الأخلاقية يستمد المسلم حيويته.

فمع تحريره من إصر الماضي وأغلاله، يصير المسلم نموذجًا للنشاط وللإقبال على الحياة، وعدوًا لدودًا للزهد في الدنيا وللحط من قدر التاريخ.

خامسا: التفعيل:

بلغت الرؤى الاستبطانية الأخلاقية التي دعا إليها آرميا النبي، ورجال الدين الساميون من بعده، إلى نهايتها المنطقية، ببعث الله تعالى عيسى عليه السلام نبيًا إلى اليهود. فبها تعززت أخلاقية النية الشخصية، في مقابل إفراط الفريسيين والصدوقيين، في التعلق بالظواهر الخارجية والحرفية. وكان من الطبيعي مواجهة مثل ذلك التطرف بنقيضه، بغية فضح ما به من مغالاة ضالة. وعلّم عيسى البشرية مبدأ أن الطابع الأخلاقي لفعل ما، دالة، ليس لما يترتب عليه من أثر أو عاقبة مقيسة بقيم المنفعة، وإنما بالنية المصاحبة له والدافعة إليه على سبيل الحصر. وبيّن عيسى عليه السلام بأمثلة عديدة جميلة أن ما قد يبدو شرًا في أثره الظاهري، قد لا يكون شرًا في حقيقة أمره، بسبب خيرية الدافع إليه. فما دامت النية خالصة لله، والقلب معلقًا بحب الله وبطاعته، فإن الفعل يكون صالحًا، وصاحبه ناجيًا.

ومن هذا المنطلق، كان بوسع (أوجستين) أن يقول: «أحب الله، وافعل ما تشاء». وكان بوسع (إيمانويل كانط) أن يقول: «الشيء الخير في جوهره هو النية الخيرة». ومن هنا انصبت رسالة عيسى النبيلة على داخل الإنسان، أي على التحويل الذاتي الجذري للإنسان. ولم تتضمن تلك الأخلاقية من قريب أو بعيد أي انتقاص من شأن آثار الفعل الأخلاقي، والحياة الدنيا، والزمان والمكان والتاريخ. إلا أن مركز قوتها يكمن في تصميمها القاطع على تنقية النية وتطهيرها بوصفها ينبوع كل فعل. وهي على صواب حين تحدد الخير الأخلاقي بأنه الحالة التي تنبع فيها النية من حب الله، لأن أدنى انتهاك لهذا المبدأ هو انتهاك بحد ذاته لأخلاقية أي عمل كان. وكان هذا هو رد عيسى عليه السلام على نزعة التعلق بالمظاهر الخارجية المستشرية، وعلى التحمس لشريعة فقدت روحها.

واعترف الإسلام بالوحي المُنزَّل على عيسى، وأكد بحماس على ما احتواه من بصائر أخلاقية. وفي اتجاه إثراء تلك البصيرة، أمر الإسلام أتباعه بأن يقولوا قبل الشروع في أي عمل أخلاقي أو ديني مهم: «نويت فعل كذا لله تعالى» سواء تعلق ذلك العمل بأداء شعيرة

دينية، أو بإماطة الأذى من الطريق العام. وأعلن الإسلام أنه لا قيمة أخلاقية لأي عمل إلا إذا كان مستهلاً بتلك النية ومرادًا به وجه الله تعالى. وهكذا أضفى الإسلام طابعًا مؤسسيًا على النية الصالحة، وكاد يلزم بالإفصاح عنها، في هذا السياق، من أجل كفالة حضورها في العامل الأخلاقي. وتبنت اليهودية هذا التقليد في العصور الوسطى متأثرة بالإسلام.

ومع كل ما سلف، فإن الإسلام لم يقف عند حد عقد النية، بل ربط الأخلاقية بالقيام بالعمل بالفعل. فبعد أن بين أن لا قوام لأخلاقية أي فعل ما لم يكن مبنيًا على نية صالحة، أرشد الإنسان على طول الطريق من النية إلى الفعل، من عالم الوعي الشخصي بالزمان والمكان، إلى حومة العمل ومعترك صنع التاريخ. فالقيم أو الإرادة الإلهية لا تقف عند حد امتلاك الإنسان النية الصالحة تجاهها، بل يتعين على الإنسان تجسيدها في أرض الواقع.

والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي خلقه الله لتفعيل تلك القيم وتلك الإرادة بحرية، ولوجه الله تعالى. ويتعين عليه من ثم أن يحرك الموجودات، ويعيد تشكيل الطبيعة، ليجسد فيها وبها البعد الأخلاقي، وفق المثال الرباني الذي عرفه بالوحي الإلهي المنزل. وهو مكلف بإخراج إمكانات الموجودات من حيز الكمون إلى حيز البروز والتحقق. وبقدر نجاحه في هذه المهمة تقاس درجة فلاحه وسعادته الأخلاقية.

وبينما تعد النية الصالحة بمنزلة إجازة لولوج ساحة الكدح والسعي الأخلاقيين، فإن تفعيل تلك النية وتجسيدها الفعال للمطلق في التاريخ، هو إجازة دخول الجنة، بما يحمله قرب مستقر الإنسان فيها من ربه. ولا يمثل ذلك عودة إلى أخلاقيات العواقب النفعية أو الذرائعية: فالنية الصالحة شرط مسبق. أما العاقبة فهي زيادة يسعى إليها الإسلام، وليست بديلاً عن النية، ولا مخصومة منها.

ولقد بينت أخلاقية عيسى عليه السلام، بحق، أن الضمير الشخصي للإنسان هو الحكم الأخير على وضعيته الأخلاقية، في حياته على هذه الأرض. ذلك أن الضمير وحده هو الذي يعرف محددات النية وحقيقتها. وحكمه وحده هو القادر على وضع النية في حجمها الصحيح. وفي المقابل، فإن العمل بطبعه علني وإيثاري، ويتعدى فاعله. وهو ظاهر للعيان وقابل للقياس بوسائل خارجية، سواء تعلق بالنفس أو بالغير أو

بالطبيعة. وهو يحتاج بالتبعية إلى تنظيمه بالشريعة، وإدارته بمؤسسات عامة، أو بالدولة، أو بما يسمى: الخلافة، وإلى الفصل في منازعاته بواسطة سلطة قضائية عامة.

ومع أخذ كل ما سلف بيانه بعين الاعتبار، أعلن الإسلام ضرورة الربط بين الإيمان والعمل. والدليل على ذلك هو ربط القرآن في مواضع كثيرة بين الإيمان والعمل الصالح. من ذلك على سبيل المثال، قول الله تعالى: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلا نَصِيرًا ﴾ [النساء: ١٧٣]، وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً ﴾ [الكهف: ٣٠]، وقوله سبحانه: ﴿ وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ﴾ [الكهف: ٨٨]، وقوله سبحانه: ﴿ وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلا أَوْلادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلاَّ مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ (٣٧) وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ﴾ [سبأ: ٣٧، ٣٨][1]. وأوامر الله للبشر بالعمل الصالح تربو على الحصر، ولا تدع مجالاً للشك في وجوبه.

وفي المقابل، يؤكد القرآن، بذات الدرجة، على سخط الله تعالى على القعود. ويدين الإسلام العزلة أو الخلوة أو الانقطاع عن العمل، حتى حينما يسعى المرء من ورائها إلى تنمية ما بنفسه من فضائل أخلاقية، كما هو الشأن بالنسبة للرهبانية المسيحية. يقول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ [الحديد: ٢٧]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٥].

(١) وربط القرآن بين الإيمان والعمل الصالح زهاء ستين مرة. انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٤١١-٤١٢.

سادسًا: الأُمَّتِيَّة:

تبين لنا فيما سلف أن تحويل النية إلى عمل يتطلب من المرء تجاوز مصلحة نفسه إلى مصلحة غيره. ويعني العمل الإسلامي حينما يكون ذلك الآخر هو الطبيعة، تحويل هذا العالم إلى جنة. ويغدو تحصيل كل ما يتطلبه العلم والتكنولوجيا لتحقيق هذا التحول فريضة دينية على كل مسلم. وحينما يكون الآخر إنسانًا أو أناسًا آخرين، فإن العمل الإسلامي يعني تحويل الجنس البشري إلى أبطال وقديسين وعباقرة، تتحقق الإرادة الإلهية، فيهم، أي في حياتهم ونشاطهم.

بيد أن هذا الانشغال بصالح بقية البشر ليس هو المراد بالأمتية. فالغيرية الأخلاقية، أو الانشغال بصالح الآخرين، يمكن أن يكون محل اهتمام رهبان غير أمتيين. وتوجد بالفعل نماذج كثيرة في الواقع لذلك. وتجلّت حاجة المسيحية لمثل تلك الغيرية الإيثارية، في بداية عهدها في مصر، بغلبة رؤية رهبانية الشركة عند (باخميوس)، في مقابل النساكة الشخصية التي مثلها (أنطونيوس)[1].

وجاء الإسلام ليضع فكرة الأمة في صميم ما يهم العامل، فارضًا عليه أن يشرك الآخرين في العمل كشركاء، أو كمعاونين له. والغاية التي سعى الإسلام إلى تحقيقها من وراء ذلك هي جعل العمل جماعيًا، وجذب الذات الإنسانية الفردية أو الجماعية الأخرى، إلى المشاركة في العمل بصفة فاعلين، ومن ثم استحقاق ما يترتب عليه من ثواب أو من عقاب أخلاقي. وإذا كانت النزعة الإيثارية لا تفلح كسبيل للتهذيب الأخلاقي للإنسان الآخر، أو لتحقيقه الكمال الإنساني، من موقع المفعول به، فإن المجتمع المنظم بشكل صارم، على نحو يعمل معه أعضاؤه كفاعلين، بحكم العادة أو العرف، أو خوفًا من طاغية سياسي، لا يحقق تلك الغاية هو الآخر.

مرد ذلك أنه طالما أن تلك الغاية المراد تحقيقها أخلاقية، ولا يمكن من ثم تحقيقها إلا بواسطة فاعل يتمتع بالحرية الأخلاقية، فلن يكون للعمل أي نصيب من صفة الأخلاقية، ما لم يكن حرًا ومرادًا به وجه الله. ولا قيمة أخلاقية لعمل ينجز على نحو لا إرادي، ولا

(1) The New Schafft-Herzok Enciclopedia of Religious Knoweldge ,ed.Samuel Macauley Jacson ,Grand Rapiids ,Mitchigan: Baker Book House , 1977 ,s.v.Monasticism ,Vol . 8 PP. 462-463 .

لعمل جماعي يتم تحت أي نوع من الإكراه الخارجي. وحده الفعل الذي يمكن لفاعله القيام به أو القيام بعكسه، ويتوقف على رؤيته وإرادته الحرة، هو الذي له قيمة أخلاقية.

ولذا يرشد الإسلام الإنسان إلى دعوة غيره من البشر وتعليمهم وتحذيرهم، وتحريكهم بما فيه الكفاية لمشاركته في عمله كله، بغية تحقيق ذات الغاية. وفي حين قد يتسنى بإكراه الآخرين تحقيق القيم النفعية في الطبيعة، وقد يمكن تحقيق الغاية الإيثارية الأخلاقية في البشر بإخضاعهم لنظام صارم، فإن ما يتم تحقيقه لن يكون في الحالين أخلاقيًا. والمقصود الذي يريد الإسلام تحقيقه هو بكل دقة أخلاقية العمل. والسبيل الوحيد لتحقيق ذلك هو الاقتراب من الآخرين من مدخل إقناعهم بوجوب الرغبة في مثل ذلك العمل. وما أن يقتنعوا بذلك، فإنهم يقدمون على الانخراط فيه، ويجسدون القيم في أرض الواقع طواعية وبوعي.

ولما كان تحقيق المشيئة الإلهية مهمة لا نهائية، ووثيقة الصلة بكل البشر وبكل الأنشطة في كل زمان ومكان، فإن المجتمع كما يتصوره الإسلام، يسعى إلى الإقناع والاقتناع، وإلى التنقيب عن القيمة وتجسيدها في أرض الواقع، على الدوام. ومثل هذا المجتمع هو المجتمع القائم على الرشد بمعنى الكلمة، وليس المجتمع التقليدي الضيق القائم على آصرة القرابة. ومثل هذا المجتمع هو الأمة التي يسعى الإسلام إلى إخراجها للناس. يقول الله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ويجمع بين أعضاء تلك الأمة توافق ثلاثي الأبعاد في العقل أو الرؤية، في النية أو الإرادة، في الإنجاز أو العمل. وقوام تلك الأمة هو الأخوة الإسلامية، وقد انطلقت في حركة سرمدية، مضبوطة بالشريعة. وهذه الأمة بمنزلة مدرسة مهمتها هي الإقناع المتواصل للعقل، وساحة لرياضة القلب، تخضع الإرادة فيها لعملية ضبط وتهذيب مستمرة، وميدان يتقرر فيه المصير بإقدام وشجاعة، وتجري فيه عملية صنع التاريخ.

وعلى العكس من النظريات السياسية الليبرالية، فإن نظرية الأمتية تقوم على حكومة الحد الأكبر، لا الأدنى، وتكون الحاكمية في ظلها لله تعالى والسيادة لشريعته، وليس لإرادة الأغلبية التحكمية، ويكون الخير الأسمى هو تجسيد النموذج الرباني، وليس

السعادة كما يتصورها أعضاء المجتمع. ولا ينتمي الفرد المسلم لعضوية تلك الأمة على شاكلة المجند، بل بصفة المتطوع للحياة، المعبأ على الدوام لتجسيد المطلق في أرض الواقع[1]. فالأمة مجتمع العمل الكلي وليس الشمولي، الصادر عن أهل الاختصاص، الإرادي وليس السلطوي.

وتنبثق تلك الرؤية للأمة بحذافيرها من حقيقة صرح بها القرآن الكريم، مفادها أن حياة الإنسان على الأرض ليست عبثية، وأن الوجود ذاته ليس لعبة، بل هو أمر غاية في الجدية. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١]، ويقول عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦]. فالمسلم المرتبط بأمته، إنسان جاد صاحب قضية يعيش من أجلها. يقول الله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]. ومعنى هذا أن مهمة الإنسان على الأرض محفوفة بالمكاره. بيد أن حياة الإنسان في ظل الابتلاء، مفخرة له، وزاده في مواجهته هو التزامه بالإرادة الإلهية. فوعي المسلم الدائم بمعية الله تعالى ليست مجرد هاجس أجوف. بل هو يرى نفسه في ضوء هذه المعية، وسيطًا كونيًا مؤتمنًا من الله تعالى على الخليقة، ومحركًا للتاريخ الكوني.

سابعًا: العالمية:

تشمل الإرادة الإلهية بحكم كليتها، كل البشر، وكل زمان ومكان. فالكون كله خاضع لها. والجنس البشري مفعول به لها على صعيد الأمر التكويني، وفاعل مريد، على صعيد الأمر الإلهي التكليفي الأخلاقي والأرض من ثم موضوعة لسعي المسلم في مناكبها. وكل بني آدم مطالبون بالانخراط في تغييرها وفي تغيير أنفسهم. وعالمية الإسلام هذه مطلقة ولا تعرف أي استثناء، إذ إن الله تعالى هو رب العالمين ومالكهم جميعًا.

(١) لمزيد من التفصيلات حول الدور الأخلاقي للأمة العالمية، انظر:

Ismael .R Al Farouqi ,"On the Raison d,etre of the Umma " Islamic Studies ,Vol .2, No. 2 June 1963 .

والخيار المطروح إذن هو بين أن يكون الكون مندرجًا تحت مظلة النظام الإسلامي العالمي، أو يكون خارجه. وهذا هو السبب فيما انتهت إليه النظرية الإسلامية التقليدية من تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب. ذلك أنه لا خيار ثالث بين نظام يقوم على الحرية والمسئولية والسلام الأخلاقي، ونظام يقوم على مرتكزات مضادة لها. فلا يوجد قاسم مشترك بين الالتزام بالشريعة، وعدم الالتزام بها.

وتمامًا كما أن الفرد مكلف بتجاوز نفسه إلى الاهتمام بغيره، فإن المجتمع مطالب بالمثل بتجاوز نفسه إلى الاهتمام بشأن غيره. والانعزالية بالنسبة للأفراد والمجتمعات ضرب من اللامبالاة الأخلاقية والعقوق. بل إن الانعزالية في مواجهة البغي والعدوان والجريمة والمجاعة والجهل والنكوص عن تفعيل القيم في أرض الواقع تمثل كبيرة من الكبائر، واستخفافًا بأمر الله تعالى. وتقف النزعة الكلبية الأنانية الشكوكية على طرف نقيض من التأكيد القرآني على أن الكون مخلوق لغاية، وأن لكل شيء فيه غاية.

إلا أن النقيض الحقيقي للعالمية هو النزعة التخصيصية الحصرية التي أخذت شكل الوَحْدانية الفردية والقبلية في الماضي، وشكل العنصرية والقومية في التاريخ المعاصر. ولم تتحرر التقاليد العبرية اليهودية أبدًا من شائبة التخصيصية هذه. وزعم أدعياؤها أنهم شعب الله المختار ليس استنادًا إلى أي سبب عقلي أو أخلاقي، وإنما بدعوى الاختيار الإلهي المجرد. وتمسَّك المنحدرون من أصلابهم من اليهود المعاصرين بدعوى وراثتهم لتلك الوضعية عن أسلافهم، وهو ما لم تقرهم عليه الأمم الأخرى حتى الآن[١]. واستجاب المسيحيون عبر التاريخ في مجملهم لنصيحة بولس الرسول لهم، من أنه «لا فرق بين يهودي وإغريقي في المسيح». ولنقرأ تلك الوصية: «ليس يهودي ولا يوناني ليس عبد ولا حر ليس ذكر وأنثى لأنكم جميعًا واحد في المسيح يسوع. فإن كنتم للمسيح فأنتم إذن نسل إبراهيم وحسب الموعد ورثة»[٢].

(١) انظر على سبيل المثال:

Robert Gordis ,A Faith for Moderns ,New York : Bloch Publishing Company , 1971 , PP. 322

ولعرض أكثر عمقًا لهذا الموضوع راجع الفصلين الأخيرين من كتاب:

Martin Buber , On Judiaism , New York : Schocken Books ,1972 .

(٢) العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية: الإصحاح الثالث:٢٨-٢٩.

إلا أنه يجب التسليم بأن فئة من المسيحيين بدءًا من (أوجستين) حتى الحروب الصليبية، مرورًا (بمارتن لوثر) و(جون كالفن) والحركة التطهرية الأمريكية، حيث وظفوا مبدأ القضاء والقدر، والمصير المقدر سلفًا، كغطاء لعنصرية فظة ضد غيرهم من المسيحيين، وضد غير المسيحيين. وجاء سلوك المسيحيين تجاه بعضهم البعض طيلة تاريخهم، وتجاه الأفارقة والآسيويين والأمريكيين في القرون الأخيرة، على نحو لا يرضى عنه بولس الرسول، ولا المسيح عليه السلام، الذي أجاب حين طلب منه إعطاء نوع من الاهتمام الخاص لعشيرته لكونهم أبناء إبراهيم، بقوله: «ولاَ تَفْتَكِرُوا أَنْ تَقُولُوا في أَنْفُسكُمْ: لَنَا إِبْرَاهِيمُ أَبًا. لأَنِّي أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ اللهَ قَادِرٌ أَنْ يُقِيمَ مِنْ هٰذه الحِجَارَةِ أَوْلاَدًا لإِبْرَاهِيمَ»(١).

أما الإسلام فكان على الدوام رسالة للعالمين. وسجل المسلمون فيما يتعلق بمسألة التسوية بين كل البشر أمام الإسلام، ناصع البياض، على نحو لا يرقى إليه سجل أي أمة أخرى. ويقرر الإسلام في محكم القرآن الكريم بكل وضوح وقوة أن ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. ويقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

ويقرر الإسلام أن كافة الخصائص والملكات المشكِّلة لإنسانية الإنسان موجودة لدى كل البشر بالفطرة التي فطر الله الناس عليها. ولا موضع في الإسلام للتمييز ضد أي إنسان، بدعوى أن تلك الخصائص والملكات لم تكن متوفرة لديه، أو أنها كانت متوفرة في فترة ثم فقدت بسبب خطيئة ارتكبها الفرد، أو ارتكبها أسلافه، أو ارتكبها رفاقه.

ولم يربط الإسلام مبدأ المساواة بثقافة أو حضارة بعينها. فالمبادئ الأخلاقية التكوينية للإنسانية في المنظور الإسلامي ثابتة ومسلَّم بها لأي إنسان حتى لو كان منتميًا إلى دين غير الإسلام، أو إلى ثقافة أو إلى حضارة أو أو إلى عصر آخر، أو حتى لو كان، أو لا يزال

---

(١) العهد الجديد، إنجيل متى: الإصحاح الثالث: ٩-١٠.

عبدًا، نتيجة تبعات فعل قومه في التاريخ. ففي صحيح البخاري، نقرأ قول النبي ﷺ: **«كل مولود يولد على الفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»**[1].

وخلاصة القول إن عالمية الإسلام تسمو على كل الفوارق بين البشر، وتعود بهم جميعًا إلى الفطرة الأولى التي يولد عليها كل مولود. وهناك تحدد تلك العالمية ما حصل عليه الإنسان بفطرته، أو ما هو مؤهل له بحكم مولده. يقول الله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾ [الروم: ٣٠].

ومما لا ريب فيه أن الإسلام يفاضل بين البشر على أساس العلم والحكمة والتقوى والفضيلة والاستقامة والأعمال الصالحة، والتوجه بالباطن والظاهر إلى مرضاة الله. يقول الله تعالى: ﴿**لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾ [النساء: ٩٥].

ويقرر الإسلام بكل جلاء أن هذا التفاضل مشروط بثبات صاحبه على تلك الخصال والترقي في الحكمة والتقوى والصلاح وفعل الصالحات. يقول الله تعالى: ﴿**هَا أَنتُمْ هَؤُلاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ**﴾ [محمد: ٣٨]، ولقد بينت كل الديانات المنزلة من عند الله تعالى أن العلاقة بين الله والإنسان علاقة عهد، يعبد الإنسان ربه بموجبه، وفي المقابل ينعم الله تعالى عليه بالزرع والنسل والرفاه والسعادة. ويعي الإنسان أن ذلك العهد قائم على سنة التبديل في حال عدم التزامه به. فمقابل استنكاف الإنسان عن عبادة الله، هو حلول المعاناة والعقاب الإلهي عليه.

وانفردت اليهودية والمسيحية بدعوى تحويل تلك العلاقة من علاقة عهد، متضمن لفعلين متقابلين من طرفيه، إلى علاقة وعد. وهذا الوعد من منظور اليهودية هو التزام رباني أحادي الاتجاه بتفضيل اليهود على غيرهم بصرف النظر عن التزامهم بالتقوى

(١) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٥٨.

والصلاح من عدمه. فالوعد بالتفضيل قائم حتى لو صاروا أبناء بغايا وعبدوا آلهة أخرى من دون الله، على حد الصورة التي جاءت على لسان هوشع.

أما المسيحية فصورت ذلك الوعد على أنه التزام رباني من طرف واحد، بأن يحب الله تعالى «شريكه الإنسان ويفديه»، على الرغم من ذنبه. لا بل بسبب ذنبه.

أما الإسلام فيرى، تمامًا كما كان الشأن في بلاد الرافدين القديمة، أن العلاقة بين الله والإنسان علاقة عهد يتضمن التزامات متبادلة من كلا طرفيه، التزامًا من الإنسان بعبادة ربه، ومنٍّ الله بمكافأته على ذلك. وفي حالة إخلال الإنسان بشرط العقد، فإن الله تعالى يعاقبه. والعكس صحيح. ومن الأدلة القرآنية على ذلك، قول الله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢) وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ﴾ [البقرة: ٦٢، ٦٣]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ **إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا (٧) عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا** ﴾ [الإسراء: ٧، ٨].

ثامنًا: ايجابية الحياة الدنيا:

يستفاد من جوهر الخبرة الدينية في الإسلام أن الله تعالى قد مكن للإنسان في الأرض، ليجعل منها مسرحًا لعبادته له. وما دام الله تعالى ليس مخادعًا للإنسان، ولا حاقدًا عليه، فإن عبادة الإنسان له لا بد أن تكون داخلة في حدود استطاعته. وتتطلب تلك الاستطاعة أن تكون مكونات عالم الحياة الدنيا مطواعة، وقادرة على تقبل الفعل الإنساني، وقابلة للتحول إلى النموذج الموحى به من عند الله. ومقتضى هذا التدبير الإلهي هو جعل كل من الإنسان والموجودات ملائمًا وجوديًا للآخر تمامًا.

وعلى العكس من الفكر الهندوسي الظني، وعلى النقيض من البوذية واليانية، فإن الإسلام لا يرى أن هذا العالم الدنيوي مضاد للصلاح والفلاح الديني. ويقرر وجوب عدم التنكر له، أو مناهضته في ذاته. فالكون، على العكس من ذلك، بريء وخير، ومخلوق

بإحكام على نحو ييسر للإنسان استخدامه والتمتع به. والشر ليس من مقوماته التكوينية، بل هو نتاج إساءة استعمال الإنسان لمعطياته. والرذيلة الوحيدة الجديرة بالإنكار والمحاربة، هي استعمال معطيات الوجود على نحو غير أخلاقي. وهذا هو السبب في كون أخلاقية الإسلام ليست قائمة على الزهد في الحياة الدنيا.

ومن الهدي النبوي للصحابة، نهيه لهم عن المغالاة في العبادات، وعن الامتناع عن الزواج، وعن المبالغة في الصيام، وعن الطيرة، وعن التجهم. وأمرهم بالتعجيل بالفطور في رمضان وتقديمه على صلاة المغرب، وبالمحافظة على نظافة أجسادهم وأسنانهم، وبالتجمل ومس الطيب، وارتداء أحسن الملابس، لدى ذهابهم لصلاة الجماعة بالمساجد، وبالزواج، وإعطاء أجسادهم حقها من الراحة والنوم، والترويح عن أنفسهم بالرياضة والفن.

ويأمر الإسلام المسلم بالطبع بتنمية ملكاته، وفهم نفسه، وفهم الطبيعة والعالم الذي يعيش فيه، وبأن يشبع احتياجاته الفطرية للغذاء والمأوى والراحة والجنس والتكاثر، وبأن يحقق التوازن والتناغم في علاقته مع غيره من البشر ومع الطبيعة، وبأن يحول الأرض إلى بستان مثمر، ومزرعة خصبة، وحديقة غناء، وبأن يعبر عن فهمه واحتياجاته ورغباته، ويجسدها في أعمال جميلة. وكل هذا يدخل في مفهوم التاريخ وفي مفهوم الثقافة. فمضمون المشيئة الإلهية والاستقامة عليها هو صنع التاريخ وإبداع الثقافة على أحسن وجه ممكن. فالإسلام يعتبر كل عمل قابل لأن يضيف ولو القليل إلى القيمة الإجمالية للكون، داخلاً في مفهوم عبادة الله، طالما تم القيام به ابتغاء مرضاة الله.

وترتيبًا على ذلك، فإن المسلم لا يجد غضاضة في العناية بجسده، أو في إشباع غرائزه. بل إنه يرى كمسلم واع، أن هذا الإشباع هو بالنسبة له مجرد نزر يسير مما ينتظره من نعيم الجنة، فيما لو ثابر على القيام بواجبه تجاه ربه. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢].. ويأمرنا القرآن مرارًا أن ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

ويفترض ذلك، بكل وضوح، تبجيل العمل والنجاح والإنجاز في عملية تحويل الطبيعة. فلا بد من زراعة الأرض لكي تخرج ثمارها. وبذا يتبلور مجدداً مبدأ التقرب إلى الله تعالى بزراعة الأرض الذي عرفته بلاد الرافدين القديمة، والذي بموجبه تتحول الأرض إلى واحة غناء يجد فيها الإنسان احتياجاته من الغذاء، والمتعة.

ويؤكد القرآن الكريم أن الله تعالى خلق الكون للإنسان، وأن كل ما في الوجود مسخر له بأمر الله لاستخدامه وللتمتع به. فالمحيطات والأنهار والجبال والسموات والشمس والقمر، كلها مخلوقة لانتفاع الإنسان بها وزينة له. يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾ وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾ وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ١٠ - ١٨]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾ [النحل: ٨٠، ٨١].

وتبارك الأمة الإسلامية ارتباط الإنسان بالسلطة وتأسيسها. يقول رسول الله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[١]، فالله تعالى هو الذي قضى باعتبار الدولة

(١) الحديث رواه نافع عن عبد الله بن عمر. انظر: المنذري، مختصر صحيح مسلم، المجلد٢، ص ٩٤ الحديث ١٢٣٣. ونص الحديث: من شق عصا الطاعة (أي لحاكم مسلم أو لدولة مسلمة) لقي الله يوم القيامة، وليس له حجة. ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية».

والنظام السياسي والمشاركة في العملية السياسية واجبًا دينيًا. فمهمة الحاكم هي تطبيق شرع الله. وواجب الرعية هو طاعة شرع الله والنصح للحاكم ومعاونته في إقامة الشريعة. ومن واجب الحاكم والمحكوم معًا تعبئة جهودهما على الدوام لتعميق ذلك التطبيق، للوفاء بكليته، والتوسع الأفقي في التطبيق للوفاء بمتطلبات عالميته. وهذا هو التجسيد النهائي للمطلق الذي يسعى الإسلام إلى تحقيقه، ويعلن أنه ممكن على هذه الأرض وفي هذه الحياة الدنيا.

ولا محل في هذا التصور الإسلامي لمملكة للرب التى ينظر إليها على أنها بديلة لهذه المملكة الإنسانية الدنيوية، ولا إلى عهد خلاص يتحقق فيه -ما لم يكن ممكنًا هنا- في عالم آخر يمكن تحقيق الخير الأسمى فيه على حساب هذا العالم. ويرفض الإسلام جملة وتفصيلاً مقولات العوالم الأخرى المغايرة لهذا العالم. ولا محل مع هذا الرفض لكافة أشكال إماتة الجسد، والتنكر للحياة، والرهبنة، والزهد. ويبلغ الإسلام في هذا الرفض، وفي التأكيد على الحياة في هذا العالم، حدًا جعله يتهم بالدنيوية الخالصة.

والحق أن دنيوية الإسلام ليست خالصة، بل مهذبة. وهذا هو بالضبط الدور الذي يؤديه الوعي بمعية الله وروحية الحياة الإسلامية. فالإسلام يوجهنا، إلى أن يكون رائدنا في طلب الدنيا هو تنفيذ أمر الله لنا بالسعي فيها، مع الالتزام بالحدود الأخلاقية المتضمنة في أوامر الله تعالى ونواهيه الأخرى. وهذا هو المعنى الصحيح للروحية الإسلامية، فهي ليست نوعًا من حياة المنقطع للصلاة والذكر، المضحى بالجسد لصالح الروح، المنكر لنفسه ولدنياه، المتعلق بمملكة لا أمل في تحقيقها في هذه الحياة الدنيا بمكانها وزمانها. لا، هي على النقيض من هذا كله روحية الاستمتاع الكامل البريء بهذه الحياة الدنيا المصحوب بسعي دائم إلى تجويدها وتنظيمها بمبادئ أخلاقية مضادة للإسراف، والتجريح والظلم والكراهية والتمييز.


التوحيد
مبدأ النظام الاجتماعي

أولاً: تفرُّد الإسلام:

الإسلام فريد في بعده الاجتماعي بشكل مطلق بين كل ما عرفه العالم من أديان ومن حضارات. ففي مقابل الأديان الأخرى، يعرِّف الإسلامُ الدينَ بأنه شأن خاص بالحياة ذاتها بزمانها ومكانها وبعملية التاريخ، معلنًا أنها بريئة وخيِّرة ومرغوب فيها؛ لأنها من خلق الله تعالى، وهي منَّة منه. ومن هنا فإن الإسلام يعلن أن الشأن الحياتي ذاته، ومسألة الزمان والمكان، وعملية التاريخ، يدخلون في نطاق الدين. فهم أساس التقوى والصلاح لدى إحسان الإنسان التصرُّفَ فيهم. وهم لبُّ العقوق والفساد لدى تعاطيه معهم على عكس مراد الله تعالى.

ومن ثم فإن الإسلام وثيق الصلة بكل معطيات الزمان والمكان، وهو يسعى لضبط كل ما يتعلق بالتاريخ وبكل المخلوقات بما فيها الجنس البشري، ويعتبر كل ما هو من الطبيعة بريئًا وخيِّرا ومرغوبًا فيه بذاته، ولا يمكن تأسيس التقوى ولا الفضيلة على إدانته. ويريد الإسلام من البشر أن يسعوا في الأرض للحصول على طيباتها من مأكل ومشرب ومأوى وراحة، وأن يحولوا العالم الدنيوي إلى جنة، وأن يتمتعوا بالمعاشرة الزوجية وبالصداقة وبطيبات الحياة، وأن يطوروا العلوم، وأن يتعلموا، وينتفعوا بالطبيعة، وأن يترابطوا ويؤسِّسوا بنية اجتماعية سياسية، ويقوموا بكل تلك الأمور على الوجه الذي يرضاه الله فحسب، دون كذب ولا غش، ودون سرقة واستغلال، ودون ظلم للنفس وللجار، وللطبيعة والتاريخ. والسبب الدقيق لتسمية الإسلام الإنسان خليفة هو أنه يحقق إرادة الله تعالى، بقيامه بكل هذه الأمور على الوجه الصحيح.

وكما سيتضح في ثنايا هذا الفصل، فإن الإسلام يعتبر المستهدفات سالفة الذكر، غايات فطرية لكل البشر، وتدخل ضمن حقوقهم الإنسانية التي يسعى إلى ضمانها. ويؤسس الإسلام نظريته الاجتماعية على تحقيق هذه الغاية. ويؤكد الإسلام على ضرورة النظام الاجتماعي، فيما لو أراد الإنسان تحقيق هذا الهدف بأي درجة كانت. وإلى جانب التسليم بكون الاجتماع الإنساني فطريًا، فإن الإسلام يضيف إلى تلك السجية إدراجه

ضمن الضروريات. فالنظام الاجتماعي، أو بتعبير أدق: الأمة أو دار السلام، هي الغاية العليا للإسلام في الحياة الدنيا بزمانها ومكانها. وعلاقية الأمة بالدين الإسلامي ليست حيوية فحسب، بل حاسمة. ومن الملاحظ أن جزءاً يسيراً من الشريعة الإسلامية يتعلق بالشعائر والعبادات والأخلاقيات الشخصية المحضة، بينما يتعلق الشطر الأكبر منها بالمعاملات التي هي شئون اجتماعية في جوهرها(1).

ومعنى ذلك، أن الشطر الأعظم من أحكام الشريعة الإسلامية يتعلق بالنظام الاجتماعي. وعلاوة على ذلك، فإن الجوانب الشخصية من الشريعة الخاصة بشعائر العبادات، وبالشعائر ذاتها، تكتسب في الإسلام بعداً اجتماعيًا من الخطورة بمكان، إلى حد أن إضعافه أو إنكاره، يمثل تعطيلاً لها بحكم طبيعتها. والبعد الاجتماعي جلي في بعض الشعائر مثل الحج والزكاة، بحكم طبيعة تلك الشعائر وأثرها. وفي حين قد يكون البعد الاجتماعي أقل وضوحًا في شعائر أخرى، مثل الصلاة والصوم، فإن المسلمين مجمعون على التسليم بأن الصلاة التي لا تؤدي بصاحبها إلى هجر الشر، صلاة غير مقبولة عند الله، والحج الذي لا يحقق منافع اجتماعية للحاج غير كامل.

فلنقرأ في هذا المقام قول الله تعالى بشأن الصلاة: ﴿ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. ولنقرأ قوله تعالى بخصوص الحج: ﴿ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (٢٦) وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (٢٧) لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴾ [الحج: ٢٦ - ٢٨].

(1) إذا أضفنا إلى المعاملات، الأحكام المتعلقة بالدولة والأسرة والسلطة القضائية والحدود المتعلقة بذات الدرجة بالشأن الاجتماعي، فإنه سيتبين لنا أن كل أحكام الشريعة الإسلامية، عدا عدد يسير منها خاص بالشعائر والشئون الخاصة، أحكام منظمة للشئون الاجتماعية العامة.

وخلاصة القول إن النظام الاجتماعي هو بمنزلة القلب من الإسلام، والأولوية معقودة له في مقابل ما هو شخصي. حقيقة أن الإسلام يعتبر ما هو شخصي شرطًا ضروريًا مسبقًا لما هو اجتماعي، ولكنه يعتبر الشخصية الإنسانية التي تقف عند حد ما هو شخصي ولا تتجاوزه لما هو اجتماعي، شخصية متنكبة للصراط المستقيم. ويتفق الإسلام مع كل الأديان التي تُعنى بغرس القيم الشخصية، ويعترف بأن تلك القيم (وفي مقدمتها الخوف من الله، والإخلاص، وطهارة القلب، والتواضع، وحب الخير وملازمته، وكل القيم المتضمنة فيما عناه عمانويل كانط بالإرادة الخيرة، وكل كوكبة المعاني المتضمنة في المصطلح التقليدي الخاص بالإنسان المحب للجميع) ضرورية بشكل مطلق، بل هي الشرط اللازم لكل فضيلة ولكل صلاح.

إلا أن الإسلام يرى أن كل تلك القيم تظل عقيمة هي والسعي إليها، ما لم يحقق من يتحلون بها زيادة فعلية في خير الآخرين وصالحهم في المجتمع. وتتفرع عن تلك الرؤية المعطيات التالية:

١- **المغايرة لأديان الهند:** تنظر بعض الديانات خاصة الهندوسية والبوذية إلى الحياة الدنيا على أنها شر. وتنظر إلى نقيضها، أي إلى التحرر منها، على أنه هو الفلاح أو الخلاص. وعلاوة على ذلك، ترى تلك الأديان أن الخلاص شأن شخصي فردى، حيث إنها تعرف الخلاص بأنه حالة استنارة لا يمكن إلا أن تكون شخصية. أما التفاعل مع معطيات الحياة الدنيا بهدف إثرائها وزيادتها، وتكثيف عملية التشيؤ في إطارها، فهي شر.

ولا تسمح تلك الملل لأتباعها بالتفاعل مع الحياة الدنيا بالمرة، إلا في اتجاه سلبي، أي بهدف: تحقيق التحرر الكامل من قيودها، أومن قانون تأبيدها الذاتي، سواء بالنسبة للفاعل الفرد في الهندوسية، أو بالنسبة للفاعلين وغيرهم من القائمين بنشاط رسالي ما، في منظور البوذية. والبعد الشخصي في كلتا الحالتين، ليس مجرد بعد أولى فحسب، بل هو مقوم بذاته للأخلاق ولعملية الخلاص بكاملها.

ومن جهة أخرى، فإن الفعل الاجتماعي للإنسان، سواء في المجال الاقتصادي أو السياسى، يعتبر في نظر أصحاب تلك الرؤية الهندوسية، شرًا في جوهره، لأنه يعني

بطبيعته، إطالة أمد هذا العالم، أي الحياة البيولوجية والمادية والاقتصادية والسياسية، أو تحقيق تكاثرها[١].

وإذا كان الهندوسي قد طوَّر نظامًا اجتماعيًا - دولة أو امبراطورية أو حضارة أو مجتمعًا إنسانيًا له طابعه الخاص - قائمًا حتى الآن، فإنه قد فعل ذلك بالمخالفة لمقتضيات رؤية الاستنارة الهندوسية. وإذا كان للنظام الاجتماعي للهندوس أي أساس لإجازته، في منظور التقاليد الدينية الهندوسية، فإنه يتمثل في مبدأ الضرورة الملجئة، أي القبول بحل وسط تجاه ما هو حتمي، فيما يمثل تسامحًا، لولاه لكان حال البرهمن أفضل.

أما البوذيون فبوسعهم إثبات وتأييد الجهد السياسي لما يسمونه أشوكا على سبيل المثال، بوصفها محاولة لمساعدة الآخرين على تحقيق الخلاص المرغوب فيه من هذه الحياة. ونظم بوذا في هذا الصدد نظامًا اجتماعيًا فيما عرف بالصنغا: أول مجتمع للرهبان، أو للساعين إلى الخلاص[٢].

٢- المغايرة لليهودية: على الطرف المقابل من طيف الأديان، وعلى نقطة تكاد تمثل الضد تمامًا من الأديان الهندية، نجد حالة العبريين. فهم كما يرون أنفسهم، وكما سجلت رؤيتهم تلك بكتابهم المقدس، التوراة، شعب مختلف عن الجنس البشري. فهم «أبناء الرب وبناته» وتقتضي العلاقة الخاصة بينهم وبين الخالق، تميزهم عن بقية البشر. والشريعة المنزلة من الله تنطبق عليهم دون سواهم. والنظام الاجتماعي الذي تقيمه تلك الشريعة بأوامرها ونواهيها خاص بهم وحدهم. وديانتهم تلك ديانة قبلية يتحدد مفهوم الخير والشر فيها بالنفع والضرر القبلي.

ولهذا النظام الاجتماعي أساس بيولوجي. فاليهود هم فقط من يولدون يهودًا. وينبغي تثبيط غير اليهود بكل جدية عن التحول إلى اليهودية، وجعل مسألة التهود عند أدنى حد ممكن. وهذه صورة من عنصرية الجاهلية، مع خلوها من تقديس قيم المروءة والشجاعة والشهامة والكرم، المخففة من شرها التكويني. والتاريخ العبري كما رسمت صورته

---

(1) Murti , The Centeral Philosophy , P. 19 , & Robert Zaehner , Hinduism , New York : Oxford University Press , 1966 , pp. 125-126

(2) John B .Noss , Man ,s Religious , New York : Macmillan , 1974 , pp. 126-127 .

المثالية، أو كما تم إضفاء القداسة ببساطة عليه بالتوراة، وفي النبوءات وغيرها من الأدبيات التي تشكلت منها أسفار العهد القديم، مليء كما هو معروف بأضداد تلك القيم[1].

ولم يدخر العبرانيون ومن انحدر من أصلابهم من اليهود وسعًا في الإبقاء على القبلية، على حساب الشرف والعدل، والمحافظة على العرق بأي ثمن، بالتضحية بالتقوى والفضيلة. فحين يتعلق الأمر بالحفاظ على بذرة إبراهيم، يستباح حمى أقدس الشرائع الخاصة ببني إسرائيل كتحريم زنا المحارم والزنا بوجه عام. ولنقرأ من سفر التكوين: «وَصَعِدَ لُوطٌ مِنْ صُوغَرَ وَسَكَنَ فِي الْجَبَلِ وَابْنَتَاهُ مَعَهُ لأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَسْكُنَ فِي صُوغَرَ. ٣١فَسَكَنَ فِي الْمَغَارَةِ هُوَ وَابْنَتَاهُ. وَقَالَتِ الْبِكْرُ لِلصَّغِيرَةِ: «أَبُونَا قَدْ شَاخَ وَلَيْسَ فِي الأَرْضِ رَجُلٌ لِيَدْخُلَ عَلَيْنَا كَعَادَةِ كُلِّ الأَرْضِ. ٣٢هَلُمَّ نَسْقِي أَبَانَا خَمْرًا وَنَضْطَجِعُ مَعَهُ فَنُحْيِي مِنْ أَبِينَا نَسْلاً». ٣٣فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْرًا فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ وَدَخَلَتِ الْبِكْرُ وَاضْطَجَعَتْ مَعَ أَبِيهَا وَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِهَا وَلاَ بِقِيَامِهَا. ٣٤وَحَدَثَ فِي الْغَدِ أَنَّ الْبِكْرَ قَالَتْ لِلصَّغِيرَةِ: «إِنِّي قَدِ اضْطَجَعْتُ الْبَارِحَةَ مَعَ أَبِي. نَسْقِيهِ خَمْرًا اللَّيْلَةَ أَيْضًا فَادْخُلِي اضْطَجِعِي مَعَهُ فَنُحْيِيَ مِنْ أَبِينَا نَسْلاً». ٣٥فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْرًا فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ أَيْضًا وَقَامَتِ الصَّغِيرَةُ وَاضْطَجَعَتْ مَعَهُ وَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِهَا وَلاَ بِقِيَامِهَا ٣٦فَحَبِلَتِ ابْنَتَا لُوطٍ مِنْ أَبِيهِمَا. ٣٧فَوَلَدَتِ الْبِكْرُ ابْنًا وَدَعَتِ اسْمَهُ «مُوآبَ» - وَهُوَ أَبُو الْمُوآبِيِّينَ إِلَى الْيَوْمِ. ٣٨وَالصَّغِيرَةُ أَيْضًا وَلَدَتِ ابْنًا وَدَعَتِ اسْمَهُ «بِنْ عَمِّي» - وَهُوَ أَبُو بَنِي عَمُّونَ إِلَى الْيَوْمِ»[2].

٣- المغايرة للمسيحية: مثَّلت المسيحية في مستهل عهدها بالوجود رد فعل على هذا التمركز اليهودي الرهيب حول الذات، الذي كان قد تيبس، لدى مجيء السيد المسيح عليه السلام، في شكل تقيد حرفي بالنصوص، لا علاقة له بروحها. ومن هنا كان لزامًا أن تكون دعوة عيسى عليه السلام عالمية، وشخصية، أي: موجهة إلى داخل الإنسان. وبلغت حساسية المسيح تجاه شرور العنصرية اليهودية حد الغضب تجاه أي اقتراح يُشتمّ منه أدنى قدر من استحقاق أقاربه لأدنى قدر من التفضيل بسبب تلك القرابة.

(١) راجع في التفصيلات: د. إسماعيل راجي الفاروقي، أصول الصهيونية في الدين اليهودي، القاهرة: المعهد العالي للدراسات العربية، ١٩٦٣.

(٢) الكتاب المقدس، سفر التكوين: الإصحاح التاسع عشر: ٣٠-٣٨.

فلنقرأ من إنجيل متى: «٤٦ وَفِيمَا هُوَ يُكَلِّمُ الْجُمُوعَ إِذَا أُمُّهُ وَإِخْوَتُهُ قَدْ وَقَفُوا خَارِجًا طَالِبِينَ أَنْ يُكَلِّمُوهُ. ٤٧ فَقَالَ لَهُ وَاحِدٌ: «هُوَذَا أُمُّكَ وَإِخْوَتُكَ وَاقِفُونَ خَارِجًا طَالِبِينَ أَنْ يُكَلِّمُوكَ». ٤٨ فَأَجَابَ وَقَالَ لِلْقَائِلِ لَهُ: «مَنْ هِيَ أُمِّي وَمَنْ هُمْ إِخْوَتِي؟» ٤٩ ثُمَّ مَدَّ يَدَهُ نَحْوَ تَلاَمِيذهوقَالَ: «هَا أُمِّي وَإِخْوَتِي. ٥٠ لأَنَّ مَنْ يَصْنَعُ مَشِيئَةَ أَبِي الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ أَخِي وَأُخْتِي وَأُمِّي»[١].

ولنقرأ في إنجيل مرقص: » ٤٦ وَفِيمَا هُوَ يُكَلِّمُ الْجُمُوعَ إِذَا أُمُّهُ وَإِخْوَتُهُ قَدْ وَقَفُوا خَارِجًا طَالِبِينَ أَنْ يُكَلِّمُوهُ. ٤٧ فَقَالَ لَهُ وَاحِدٌ: «هُوَذَا أُمُّكَ وَإِخْوَتُكَ وَاقِفُونَ خَارِجًا طَالِبِينَ أَنْ يُكَلِّمُوكَ». ٤٨ فَأَجَابَ وَقَالَ لِلْقَائِلِ له: «من هِيَ أُمِّي وَمَنْ هُمْ إِخْوَتِي؟» ٤٩ ثُمَّ مَدَّ يَدَهُ نَحْوَ تَلاَمِيذه وقال: «ها أُمِّي وَإِخْوَتِي. ٥٠ لأَنَّ مَنْ يَصْنَعُ مَشِيئَةَ أَبِي الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ أَخِي وَأُخْتِي وَأُمِّي»[٢]

ودعوة عيسى هذه، الأخلاقية حتى النخاع (فربه والكتاب المنزل عليه مطابق بالأساس لرب اليهود وكتابهم) كان من المفترض أن تتطور إلى حركة إصلاحية تصحح مبالغات اليهود، ويظل أتباعها هم الساميين، أي الفلسطينيون وجيرانهم. إلا أن تلك الدعوة تحولت مع غلبة اليونانيين على أمرها، إلى ديانة غنوصية أخرى[٣]. وأصبح إله الساميين المتعالي «أبًا» في ثالوث مقدس، تشكل العضو الثاني فيه على صورة ميثرا وأدونيس، يموت ويقوم ليقدم الخلاص عبر التنفيس[٤].

---

(١) العهد الجديد، إنجيل متى: الإصحاح الثاني عشر: ٤٦-٥٠.

(٢) العهد الجديد، إنجيل مرقص: الإصحاح الثالث: ٣١- ٣٥.

(1) Franz Cumont , Oriental Religions in Romans Paganism , NewYork : Dover Publications ,1956 ,P.210

(4) . ,P.117, P.134 Ibid. وانظر:

M. John Robertson, Pagan Christ ,Secaucus , N. J. : University Books , 1911 , PP. 108 FF.

وانظر أيضا:

Carl Clemen, Primitive Christianity and Its Non Jowish Sources , Tr. Robert G . Nisbet , Edinburg : T.&T. Clark ,1912, PP. 182 FF .

وتزاوجت الدعوة العيسوية الموجهة إلى داخل الإنسان، مع خاصية الكراهية غير السوية للمادة التي تتسم بها الغنوصية، وتحول توجهها النقدي للسياسة القبلية اليهودية إلى إدانة كلية للدولة ذاتها، وللحياة السياسية برمتها. وكان الفصل بين المواطنين والعبيد، والقول بعدم الأهلية المدنية والسياسية للعبيد، هو بداية تدشين مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة. حقيقة أن الكنيسة المسيحية حققت في فترة من الفترات هيمنة سياسية، ولقيت نظرية السيفين قبولاً عامًا. إلا أن تلك الهيمنة وتلك النظرية كانت مخالفة للضمير المسيحي الأصلي. وتمرد ذلك الضمير المسيحي ممثلاً في شخص لوثر، وأعاد الكنيسة إلى القفص الذي بناه مبدأها الأول حولها. ومن النادر أن نجد مسيحيًا معاصرًا يتبنى النظرية التي حكمت علاقة الدولة بالكنيسة في العصور الوسطى. فلم يعد هناك مسيحي يوافق على منح الكنيسة نصيبًا في الحياة السياسية، عدا دور الناقد الخارجي[١].

وليس لدى المسيحية الآن نظرية للمجتمع[٢]. فإدانتها للزمان والمكان، وللعملية السياسية، وتحفظها بشأن كل الأنشطة الدنيوية، واعتبارها النظام الاجتماعي نفسه أمرًا ثانويًا عديم الجدوى في عملية الخلاص، يحول بينها وبين أن تكون لها نظرية بهذا الصدد، اللهم إلا اعتبار النظام الاجتماعي شرًا بالضرورة، والمفاصلة بينه وبين نظام النعمة الإلهية. وحتى الكنيسة فيما يتعلق بوجودها الدنيوي (وليس بوجودها الأبدي كممثلة لجسد المسيح الذي هو ليس من هذا العالم ولا فيه) هي مجرد ملطف مؤقت، حيث تسير مجريات الحياة اليومية بالعمل الخيري وبالإيمان، ولكن دون النظر إلى العمل المبرمج ولا القانون على أنهما جديران بالاهتمام، ومع النظر إلى التاريخ نفسه على أنه لا علاقي وعديم الجدوى.

وعلينا أن نسلم بأن مفكرين مسيحيين من أوربا وأمريكا الشمالية، نقبوا بوتيرة متزايدة، منذ الثورة الصناعية، باسم المسيحية، عن خطط أسمى للعدالة الاجتماعية، وصاغوا خططًا من هذا القبيل. إلا أن كل ما أنجزوه في هذا المضمار لم يخلّص المسيحية من نزعتها المعادية للحياة الدنيا. وبرغم أهمية عملهم هذا، وكونه مفيدًا للغاية في تخفيف

---

(1) Carl Barth , Against the Stream , London : SCM Press , 1954, PP. 29-31 .

(2) Scribner, s 1955. Reinhold Niebuhr , Moral Man and Immoral Society , NewYork :

معاناة الفقراء، أو في صنع إحساس بالعدالة والأخلاقية في النظام السياسى، فإنه لا قيمة له من المنظور الفكري المعرفي[1]. فلم يجرؤ أحد منهم بعد على الإقدام على ما يمثل بحق إصلاحًا للمقدمات المنطقية التي يتأسس عليها الإيمان المسيحي، ألا وهي: طبيعة الله تعالى، والغاية من الوجود، وطبيعة الإنسان ومصيره. وما لم يتم هذا الإصلاح فإن الفكر المسيحي سيظل متناقضًا مع نفسه، مهما كانت الإنجازات التي يحرزها في صياغة مشروعات للعدالة الاجتماعية.

٤- المغايرة للعلمانية الحديثة: يمثل النظام الاجتماعي في الإسلام نقيضا تامًا للعلمانية الحديثة، بكل جلاء. فالعلمانية الحديثة تسعى إلى نفي أي دور للدين في تقرير كل ما له علاقة بالشأن العام. وحجتها في ذلك كما تجسدت في التاريخ العلماني في الغرب، أن الدين يصب في مصلحة قطاع واحد في المجتمع هو الكنيسة، على حساب ما عداها. ولما كانت البنية الداخلية للكنيسة، وكذا عملية صنع القرارات فيها، سلطوية، ولما لم يكن المجتمع كله ممثلاً فيها، فإن تقرير الشئون العامة بواسطة الكنيسة، يرقى إلى مرتبة الطغيان، ويمثل شكلاً من أشكال الاستغلال والاضطهاد للشعب من جانب إحدى جماعاته.

وهذه الحجة صحيحة بالقطع بالنسبة للغرب، حيث شكلت الكنيسة الكاثوليكية مجرد شريحة من السكان، وكرست المسيحية الكاثوليكية نفسها كمرجعية سلطوية، وطورت لنفسها مصالح مكتسبة على حساب بقية الشعب. ولما كانت الكنيسة الكاثوليكية قد ظلت على مدى قرون متطاولة مهيمنة على مقاليد السلطة السياسية والاقتصادية في أوربا، فإنه كان من الطبيعي أن تتخذ أية حركة تحرر اجتماعي وسياسي واقتصادي شكل حركة نضالية مناوئة لتلك الكنيسة[2].

وفي عصر لاحق، أسَّست العلمانية قضيتها على الدعوة إلى عدم تقرير الشأن العام بقيم

---

(1) Al Farouqi, Christian Ethics ,PP. 279 FF.

(٢) لمزيد من التفصيلات حول القائمة الطويلة للنظريات وللمنظرين الذين حللوا الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية للإصلاح في الغرب، راجع مادة: إصلاح، ونظريات الإصلاح، بالمجلد التاسع ص ٤١٧-٤١٨، من موسوعة: The New Schaff -Hertozog Encyclopedia of Religions Nnow-ledge .

نابعة من الدين، بدعوى أن الدين مصدر غير جدير بالثقة[1]. وزعمت العلمانية أن هذا المصدر غير عقلاني وخرافي وقائم على الجزم بمقولات لا دليل عليها. ومن الممكن أن يتفهم المرء مثل هذه التهم، حالة توجيهها إلى المسيحية، أو إلى الأديان التي أسست مبادءها على عقائد لا دليل على صحتها، أو إلى أديان تمر بمرحلة وهن معينة. إلا أن تلك التهم لا تتعلق في كثير أو قريب بالأديان ذات العقائد المنسجمة مع الفطرة، أي التي تسلم بالصحة العامة للمعايير العقلية، ولا بالأديان التي تشهد صحوة إحياء تسعى من خلالها إلى التخلص من حالة الركود والوهن، بالطرح العقلان يالنقدي لمقولاتها على نحو يجسد قيمًا إنسانية حقيقية.

وقامت العلمانية، في معظم الأحيان، على مرتكزات سطحية، حيث زعمت أنها تتطابق مع عصر العلم والواقعية والتقدم، بينما اتهمت الدين بترويج القيم المضادة لتلك القيم، وهي مزاعم أبعد ما تكون عن الحقيقة. ودعوى العلمانية هذه منافقة في أغلب أحوالها. فلا يوجد مجتمع يستطيع أن يدعى استبعاد القيم على الإطلاق في تقرير شئونه، أو أنه يقرر شئونه بقيم ليست نابعة بالمرة من تراثه الديني.

ثانيًا: التوحيد والمجتمعية:

مقتضى الإقرار بأنه لا إله إلا الله، هو الإيمان به سبحانه وتعالى خالقًا ومالكًا وحكمًا للوجود كله بلا شريك. ويترتب على هذه الشهادة الإقرار بأن الإنسان خلق لغاية، بما أن خلق الله تعالى منزه عن العبث، وأن تلك الغاية هي تحقيق الإرادة الإلهية المتعلقة بهذا العالم الذي تتخذ منه الحياة البشرية مسرحًا لفعلها الحر المسئول. ويقتضى ذلك من المسلم النظر إلى الحياة بزمانها ومكانها بعين الجد، لارتباط فلاحه أو خسرانه بتمثله للسنن الإلهية المتصلة بالزمان والمكان الذي يحيا فيه. وأمره الله تعالى أن يقوم بتلك المهمة بالتعاون مع إخوانه من البشر. وتخضع حياة المسلم لرقابة توجيهية مستمرة في ظل التوحيد. فالله تعالى لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. وكل ما يفعله الإنسان يسجل له إن كان خيرًا أو عليه إن كان شرًا. وإرادة الله وثيقة الصلة بذلك، والإنسان مأمور بمراعاة السنن الإلهية. بل إن غاية حياة الإنسان على الأرض هي تجسيد تلك السنن الإلهية في كل أرجاء المعمورة.

---

(1) New York : Macmillan ,1965 . Harvex Cox , The Secular City ,

يقول الله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٤) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٤، ١٠٥]، وهذا الأمر الإلهي هو الميثاق المنشئ لهذه الأمة والذي تستمد منه دستورها، بوصفها رابطة بشرية غايتها هي تحقيق الإرادة الإلهية في أرض الواقع. وهذه الأمة مؤسسة كونية، بما أنها هي أداة تحويل الشق الأعلى من تلك الإرادة - البعد الأخلاقي منها - إلى تاريخ. ولما كان الفعل الأخلاقي يستلزم حرية الفاعل المؤتمن، فإن الأمة التي هي بمنزلة رابطة لفاعلين مؤتمنين أخلاقيين، لابد أن تكون مفتوحة وحرة، ومرشد حياتها الوحيد هو الإرادة الإلهية، التيهي مبرر وجودها ذاته. ولنقرأ هنا من القرآن الكريم، قول الله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وتلك الإرادة الإلهية مبينة بالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة المطهرة. وهذه الإرادة مبثوثة في الطبيعة، على نحو فعلى أو تجريبي بسنن ثابتة قابلة لاكتشافها وتفعيلها بالعقل، كما أنها كامنة في الطبيعة على نحو يمكن استنباطه والتدبر فيه بملكات الحدس والعقل البشرية. وعلاوة على ذلك، فإن تلك الإرادة الإلهية تحددت بشكل جلى في نص القرآن الكريم بلسانه العربي المبين، وقدم النبي بسنته نموذجًا لتجسيدها في أرض الواقع، بأقواله وأفعاله. وعلى يد النبي والصحابة والفقهاء ترجمت مضمونات تلك الإرادة كما تجلت في القرآن والحديث النبوي، إلى خطوط إرشادية موجهة لمجريات حياة الإنسان اليومية. وفي حين تعتبر الشريعة ثابتة ومقدسة في صيغتها المعيارية، فإنها قابلة في صيغتها الإرشادية للتكيف مع متطلبات العدالة والإنصاف الموقفية، بما يحقق الصالح المادي التجريبي والروحي لكل من الفرد والأمة.

ومعنى ذلك، أن الأمة لا يحكمها الحكام ولا المحكومون، فكلاهما خاضع لحكم الشريعة. والحاكم مجرد منفذ للشريعة. والمحكومون سواء كانوا في موقع الوكيل الفاعل، أو الصابر على فعل آخرين، هم أدوات لتنفيذها في لحظة زمنية ومكانية محددة. وليست الأمة جمعية تشريعية، فهي لا تصنع القانون. والقانون ليس تعبيراً عن الإرادة

الشعبية العامة. فالقانون إلهي المصدر، وهو بهذه الصفة يعلو ولا يعلى عليه. وحينما يقول المسلم «إن الحكم إلا لله» أو أن «الله هو رب العالمين ومالك ما في السموات والأرض ولا مُعقِّب لأمره» بوصف ذلك هو لباب تجربته الدينية، فإنه يعلن التزامه بطاعة المشيئة الإلهية، ويقر بالحاكمية المطلقة لله تعالى على كل المخلوقات. والشريعة بذلك هي الممسكة بزمام السلطة السياسية في الأمة، وليس الحاكم الذي هو مجرد منفذ لأحكامها. والأمة بذلك حكومة نواميس شرعية، وهي بمنزلة جمهورية، الحكم فيها للشريعة.

ومن الواضح أن الأمة ليست حكومة رجال دين، بالنظر إلى أنه ليس بوسع أحد أن يدعى قداسة ويحكم باسم الله. وهي ليست حكومة ديموقراطية، ولا حكومة أقلية ثرية، ولا حكومة فردية مطلقة. فلا مجموعة من الشعب، ولا الشعب برمته يملك أي حق في الحكم بصفته تلك. ذلك أن أيًا منهم ليس مصدراً للقانون، حتى يمكن القول بأن غاية الحكم السياسى هي إرضاء ذاك الفرد، أو تلك الجماعة، أو مجموع الشعب. فمصدر شرعية وجود الأمة وأفعالها، هو تنفيذها للأوامر الإلهية. وبمجرد أن يعطل تطبيق أحكام الشريعة على كل شئون الأمة، تفقد الأمة ميزتها الإسلامية، وتغدو قابلة للثورة على وضعيتها المتكسة. بل إن الثورة تصير في تلك الحالة واجبة على المواطنين المسلمين، تلبية لأمر الله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ثالثًا: مضمونات نظرية:

يتطلب تحقيق الإرادة الإلهية أو تجسيد القيم في أرض الواقع، وجود الأمة، أي قيام بنية بشرية مترابطة، تعمل وفق الإرادة الإلهية. وتنبع الحاجة إلى الأمة من الاعتبارات التالية المنبثقة جميعها من طبيعة الخبرة الدينية في الإسلام:

١- الطابع العام للحياة الإسلامية: ترتبط أخلاقية النية بمدى التزام صاحبها بها في لحظة عدم إفصاحه عنها بعد، وارتباطها من ثم بحالة وعيه. ولا حكم على تلك النية في تلك المرحلة إلا ضمير صاحبها وربه العليم بها. مرد ذلك أنه ما دام أمر تلك النية كله شخصي وذاتي، فإنه ليس بوسع أي إنسان غير صاحبها أن يعرف نقاء قلبه، وصدق باعثه، وما يعتمل في داخله. وهذا هو السبب في ضرورة ارتكاز أي نظام اجتماعي مؤسس على أخلاقية النية، على نظام شرف، الحكم في ظله على الدوام هو: ضمير الشخص. ولا

يمكن لأي شخص آخر أن يفكر في القيام بدور في عملية انعقاد النية هذه، غير دور الناصح لصاحبها.

وحتى حينما يتلقى الفاعل الأخلاقي حكم ضميره عليه بأنه مذنب، وتتوجب عليه كفارة أو تعويضًا، يظل ضميره هو الحكم الوحيد بخصوص ما إذا كان قد وفي بما حكم به عليه أم لا. وتتعلق عملية التغيير المرادة، أيًا كان مستواها، بالضمير، فهي تتم به وفيه ومن خلاله. ومن الواضح أن المقرر الوحيد للإثم والصلاح هو الضمير. ولا يهم في هذا الصدد الوجود الفعلي للجار أو للبشر الآخرين، بل تكفي فكرة وجودهم، لأن مجرد استحضارها من جانب صاحب النية (حتى بمستوى التخيل) كافٍ لتحقيق أخلاقية إرادته أو فعله أو نيته.

بيد أن الأمر على خلاف ما سلف فيما يتعلق بأخلاقية العمل. ففي ساحة العمل يتم تقليب معطيات الزمان والمكان، وإنجاز آثار قابلة للقياس، يمكن في ضوئها الحكم على الفعل باستحقاق الثناء أو الذم. والقانون هنا ليس جائزًا فحسب، بل هوضروري، بما يستتبعه من متطلبات تشمل: مؤسسات البحث والتشريع والدعوة، ونظام قضائي متعدد الدرجات، وآلية تنفيذية. وهذه الأجهزة والآليات من مقومات المجتمع - الأمة - ومتضمنة في وظائفها. ولاتستغني هذه الأجهزة وتلك الآليات بحال عن الضمير، بل يظل دوره فيها قائمًا تمامًا كدوره في أخلاقيات النية. كل ما في الأمر أنه يتعين أن تضاف إليه الآلية التشريعية والقضائية والتنفيذية في المجتمع لتحكم ظاهر حياة البشر. فتلك الآلية لا تحكم نوايا الخاضعين لها، بل تحكم انحرافهم عن منظومة سببية الخليقة، وتحريكها باتجاه يعزز التوازن الكوني للطبيعة، أو يضر به. ومعنى هذا أن الإسلام وضع القانون لحكم ظاهر ما وراء الضمير، وأقام القضاء والدولة لحكم ما وراء دور أماكن العبادة ورجال الدين كنماذج للرشد ومعلمين وقدوة.

٢- الحاجة إلى نسيج اجتماعي ملموس حقيقي وجودي: ترتب على اعتبار الإسلام أن قوام الأمر الأخلاقي الديني هو: تحويل معطيات الزمان والمكان، وأن الأمانة التي حملها الإنسان ذات طابع أخلاقي، استحالة وجود الإسلام دون الجنس البشري وهذا العالم الدنيوي. ومن الواضح أيضًا أن عملية تحويل المكان هذه، مستحيلة الحدوث، ما لم تكن

العلاقة بين الزمان والمكان، وبين الجنس البشري المستخدم لهما قابلة لإحداث التحويل. وتحويل الأرض سيكون عملاً عقيماً، ما لم يكن للإنسان حق الانتفاع بها. فهو في مثل تلك الحالة لا يمكن تحقيقه أكثر من مرة واحدة. ولن تكون عملية التحويل هذه دائمة لا تتوقف، كما يدعو الإسلام إليه بالقطع، ما لم يستهلك البشر ثمرات هذا التحويل. ومعنى ذلك، هو ضرورة وجود جنس بشري، يكدح ويعاني ويستمتع، ولا يستطيع العيش ولا البقاء دون نظام اجتماعي.

فتحقيق الشق الأخلاقي من الإرادة الإلهية ممكن فحسب في سياق علاقات إنسانية متبادلة كتلك التي تقوم بين أعضاء نظام اجتماعي. ومادة أية قيمة أخلاقية هي عند التدقيق: نسيج العلاقات الإنسانية والمعاملات بين البشر. فلا محل للقول بممارسة الإنصاف والأمانة، في غيبة عمليات بيع وشراء ومبادلات للسلع والخدمات، على سبيل المثال. ولن يكون هناك مجال للصدقة، في حالة انتفاء الندرة وعدم انقسام البشر إلى أناس متخمين بالثروة، وآخرين معوزين، وفي حالة عدم وجود فئة تعاني وتحتاج إلى العون. فالمجتمع كما نعرفه الآن شرط ضروري للأخلاقية. ولا يقل المجتمع ولا يزيد عن كونه سياقًا يتعامل فيه أفراد أحرار معًا، يؤثرون على نحو متبادل بعضهم على بعض، وعلى بقية الموجودات. والمجتمع، بالأحرى، شرط للفلاح الديني.

وفي المقابل، لا يمكن لأي مجتمع أن يوجد أو أن يبقى في المدى الطويل دون أخلاق، إذ لن يكون هناك مفر في مثل تلك الحالة من تحقق ما أنذر به توماس هوبز من «حرب الجميع ضد الجميع». وحتى العصابة تحتاج إلى تأسيس نظام أخلاقي ما لأفرادها، فيما لو أرادت البقاء عصابة بين العصابات.

٣- علاقية القيميات: يحتاج تحقيق الإرادة الإلهية، المعرفة بها. وتختلف المعرفة المطلوبة على المستوى الفردي عنها على المستوى المجتمعي، لأن الإرادة الإلهية المتعلقة بالفروض العينية الفردية، مختلفة عنها بالنسبة للفروض الكفائية الجمعية، في ضوء المعطيات التالية:

أ- اختلاف المردود القيمي للسعى الفردي عن السعي المجتمعي: يسفر السعي المجتمعي من أجل القيم، عن نتائج مختلفة نوعيًا، عنها بالنسبة للسعى الفردي. ففي ظل المجتمعية

يختلف موضع أية قيمة معينة على سلم القيم عنها في المنظور الفردي، بالنظر إلى ضرورة إعادة النظر في كل شيء في ضوء مصلحة الكل المجتمعي. ومن هذا المنظور، تقوم علاقات قيمية جديدة بين مختلف القيم، وقد تسوِّي تناقضات قديمة بينها، وقد تترسخ قيم جديدة، ما كان من الممكن أن تصير محلا للوعي على المستوى الفردي.

ب- الاختلاف بين أساس ما ينبغي أن يكون،وما يمكن أن يكون: بينما يعتمد ما ينبغي أن يكون، على القيمة وحدها، ويشكل نموذجًا لها، فإن القيمة في مستوى ما ينبغي فعله، ترتبط على نحو لا انفصام له بالمواد الموجودة بالفعل التي من المفترض القيام بتحويلها. ولن يتسنى التحقيق الأكمل للقيمة، بوصفه المستهدف الأول لعلم الأخلاق، دون النظر في كل البدائل الممكنة لتلك القيمة على مستوى ما ينبغي فعله بها. وتختلف تلك البدائل بنيويًا، باختلاف مسرح التحقيق. فالمسرح المجتمعي ليس مجرد زيادة كمية.

ج-أهمية الانفتاح بالنسبة لمجمل تأثير القيم: لما كانت القيم متعدية الأثر، بمعنى أنها تحرك أشخاصًا آخرين، بجانب من أثرت عليهم في بادئ الأمر، طالما خرج تحقيقها إلى حيز العلانية، فإن تقييد قدرتها على التأثير على الآخرين بأي شكل يسفر عن خسارة محددة من القيمة الإجمالية للوجود. ذلك أن الإدراك الجماعي، والتفعيل الجمالي، قد يسفر عن اكتشاف مجال للأسباب والنتائج، ما كان ليدور بخلد أحد لأول وهلة.

د- جدوى الجدلية الوجودية للرؤية وللتحقيق، التي تتجاوز كل ما يمكن طرحه في المناقشة النظرية لهذه المسألة.

٤- المضمونات العملية: ألمحنا في الاعتبار الرابع والأخير من مجموعة الاعتبارات النظرية سالفة الذكر أن تحقيق الإرادة الإلهية مجتمعي بالضرورة. ويستبطن هذا الاعتبار، بالجمع بينه وبين البدهيتين الأوليين الخاصتين بأخلاقية الفعل، والوجود الحقيقي لنسيج اجتماعي متنامٍ، بوصفها مقومات للخبرة الدينية الإسلامية، ثلاثة مبادئ رئيسة تؤثر على ممارسة المجتمع الإسلامي، أو على نشاطه، أو على حياته. وهذه المبادئ هي: العالمية والكلية والحرية.

أ- لا تخصيصية: تحديد هوية القيمة بالإرادة الإلهية، يحررها من كافة النواظم الخاصة التي اعتادت أمم على اعتبارها مصادر معيارية للقيمة، مثل: القبيلة، أو العرق، أوالأرض،

أو الثقافة. فلما كان الله تعالى هو رب العالمين دون أي شريك له، وكل ما خلاه مخلوقًا، ولما كان نظام الخالق مفارقًا لنظام المخلوق، فإن كل المخلوقات تستوى معًا في كونها مخلوقة. ومعنى ذلك، أن وحدانية الله تعالى، منظورًا إليها على أنها تعنى وحدة الحق ووحدة القيمة، تستبطن كون القيمة للجميع، ومستقلة عن الجميع، وأن التكليف الأخلاقي والمهمة الأخلاقية تقع على كاهل كل البشر على قدم المساواة، بما أنها مسندة إليهم بصفتهم مخلوقين.

وتمامًا كما تسري السنن الإلهية المبثوثة في الطبيعة على كل المخلوقات، مما يجعل الوجود كونًا منظمًا، تسري الإرادة الإلهية على البشر كافة. ويمثل أي تمييز بين إنسان وإنسان آخر فيما يتعلق بالمهمة الأخلاقية، انتهاكًا لوحدة القيمة، ومن ثم لمبدأ توحيد الله. ومن ثم، فإن القيمة، أو الأوامر الأخلاقية، واحدة بالنسبة للجميع، ولا محل لقصرها على شريحة معينة من البشر، سواء فيما يتعلق بفرضها، أو بما ينبغي أن يكون، أو ما ينبغي فعله. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴾ [البقرة: ١٤]. ويقول جل شأنه: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: ٩٧]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٤٠]. ويقول: ﴿ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ١١٤].

وتترتب على هذا المبدأ نتيجتان، بالنسبة للمجتمع الإسلامي:

(١) لا يستطيع المجتمع الإسلامي أن يقتصر مطلقًا على أعضاء من أي قبيلة أو أمة أو عرق، أو جماعة. ومن الممكن، بل من المحتم بالقطع، أن يبدأ ذلك المجتمع في مكان ما بشخص ما. وبوسعه أن يفرض في فترة محدودة، وفي منطقة محددة، ما يتراءى له من قيود لاعتبارات استراتيجية. إلا أنه لا يستطيع أن يغلق باب عضويته أمام أحد من حيث المبدأ، ولا أن يخلد إلى الراحة إلى أن يشمل البشرية برمتها. بل إن ذلك المجتمع يكون قد

خان سبب وجوده ذاته، إن هو منع أي إنسان من الانضمام إلى صفوفه. فكل إنسان مؤهل لتلك العضوية وله الحق فيها بحكم خلقه ومولده على الفطرة.

(٢) ضرورة توسع المجتمع الإسلامي إلى أن يشمل الجنس الإنساني كله: لا يهدأ لهذا المجتمع بال إلا إذا سعى إلى ذلك، ونجح في تحقيق مراده. ذلك أن دعوى المجتمع إسلاميته واستقاءه شرعيته من الإسلام، مرهونة بإيجابيته في الاستجابة لما يدعوه الله إليه. ولنقرأ هنا قول الله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

ودعوة الله هذه، ليست دعوة لمجرد الوجود، أو للثراء المادى والسعي من أجل السعادة الشخصية، أو لوجود إسلامي لثلة من البشر، بل هي دعوة لتغيير كل البشر وكل المكان وكل الزمان. والمجتمع الإسلامي وسيلة وغاية في آن واحد. هو وسيلة حينما يكون فضاؤه أدنى من الكرة الأرضية. وهو غاية حينما يغطى المعمورة بأسرها.

وتتعارض النظريات النفعية للمجتمع، مع الرؤية الإسلامية. فتلك النظريات تصور المجتمع على أنه أداة للبقاء المادي، ووسيلة للعمل التخصصي، ولتحقيق المزيد من أسباب الراحة. ومع أن مثل هذه الأهداف عناصر مهمة في نمو المجتمع الإسلامي، فإن الانطلاق منها في تعليل وجود المجتمع يفضى إلى الوقوع في سراب الرؤية الاختزالية[1]. أما النظريات الأخرى التي لا تتطلب توسع المجتمع انطلاقًا من مقولات «الشعب المختار، أو العرق، أو اللغة، أو الثقافة»، فهي نظريات نسبية، تتعارض مع عالمية الإسلام، ومع التوحيد.

ولقد استوعب المسلمون النتيجتين سالفتي الذكر، وتمثلوهما بكل معنى الكلمة، طيلة تاريخهم. فالقرآن الكريم يقرر بلا مواربة أن كل البشر منحدرون من آدم وحواء. ويؤكد على أنهم تكاثروا مشكّلين شعوبًا وأممًا. ويطالبهم بالتعاون فيما بينهم، وبأن يثري كل منهم الآخر ويشد من أزره. يقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ

(1) Harold a. Larrable , Reliable Knowledge , N ew York :Houghton Mifflin Company ,1945 , PP. 305-306

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، وعلى لسان كل مسلم تتردد هذه الآية وأمثالها. وبالقرآن الكريم آيات تفوق الحصر تؤكد على فلاح الذين آمنوا وعملوا الصالحات، أو المتقين والصالحين، واستثنائهم من سوء المصير، ومن الخسر الذي يلحق بغيرهم من البشر. وبالمثل يقول رسول الله ﷺ: **«أيها الناس كلكم لآدم، وآدم من تراب. لا فضل لعربي على أعجمي، إلا بالتقوى والعمل الصالح»**[1].

وتتعارض القبلية والقومية، بجلاء مع هذه المبادئ الضمنية التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي. وهما متماثلتان في أساسهما، وإن كان مفهوم القبيلة قد يشير إلى كيان أصغر وأكثر محدودية من مفهوم القوم. وتدعى كل من القبلية والقومية، أن القيمة قاصرة على أعضاء جماعة واحدة فحسب، لكونها بزعمهما، هي التي أضفت عليها هذا الوصف، وهي صانعها ومصدرها. ويخول منطق مثل هذا الزعم، كل جماعة أخرى الحق في وضع معيار خاص بها، وقيمة خاصة بها، لو أرادت، في ضوء حقيقة أن أي تجمع إنساني لا يقتصر على جماعة واحدة. ولما كان معيار القيم الأسمى من صنع الجماعة – وفق هذا التصور – فإن بوسع أي عدد من البشر الانتظام في جماعة، وادعاء مثل هذا الحق. ومن ثم، فإن النسبية تستدعى التعددية بالضرورة. ويترتب على ذلك اختلاف وتفرق حتمي، دون توفر ناظم عام دائم ملزم لمختلف الجماعات المتخاصمة المتصارعة. وحين لا تسوى الخصومات بالتماثل العرضي بين وجهات نظر أطرافها، أو بقبول جماعة بالامتثال الطوعي لإرادة جماعة أخرى، يصير الصراع حتميًا بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

والفرضية التي تقوم عليها القبلية والقومية هي أن الجماعة هي المصدر الأسمى للقيم الخاصة بها، ولا يوجد معيار متجاوز للجماعة ملزم لها، يتم الاستناد إليه في تسوية ما يطرأ من قضايا وخلافات بينها وبين الجماعات المناهضة لها. وتأسيسًا على ذلك يصير الصراع بين تلك الجماعات غير قابل للتسوية بطبيعته. فإذا رأى كل طرف استنادًا إلى مرجعيته الخاصة أن الصراع جوهري، فإنه لا يكون هناك سبيل لمعالجته غير المغالبة بين أطرافه بالقوة، مع كل ما يترتب على ذلك من إلحاق أحدهما الهزيمة بالآخر، أو تدميره.

(١) أمين دويدار، صور من حياة الرسول، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣، ص ٥٩٣.

ولا تسمح القيم النسبية هذه بتحقيق أي سلام حتى للمنتصر الذي ألحق الهزيمة بمعارضه. فعلى الدوام يوجد في المجتمع جماعة تستطيع بناء قضيتها والزود عنها بتماسكها، مع إمكانية ممارسة أي مجموعة أخرى من الأفراد حقها في الانتظام في جماعة مغايرة صاحبة قضية مختلفة. ولا تجد الجماعة الأكبر والأقوى سبيلاً أمامها للدفاع عن نفسها في مواجهة الجماعات الفرعية المنشقة غير القوة. وسرعان ما يؤدى ذلك إلى تمزق نسيج المجتمع ذاته. وعلى شاكلة الوضع الذي تصدى له الإسلام في أواخر القرن السابع الميلادي، تنخرط القبائل المتنافسة، أو العشائر المنتمية لذات القبيلة، في صراعات فيما بينها، لا نهاية لها، ولا أمل في تسويتها. ولم يختلف تاريخ أوربا منذ عصر حركة الإصلاح عن ذلك في شيء، باستثناء كون الصراع دار بين وحدات أكبر.

وخلاصة هذا الطرح، أن التمييز بين إنسان وإنسان مستحيل في ظل الإسلام. والمجتمع الإسلامي مفتوح، وبوسع أي إنسان الانضمام إليه، إما مسلمًا، أو ذميًا. ومن جهة أخرى، يتعين على المجتمع الإسلامي السعي لأن يشمل الجنس البشري كله، وإلا خسر دعوى كونه إسلاميًا. وقد يستمر في الوجود كمجتمع مسلم، في تلك الحالة، في انتظار استيعاب مجتمع آخر إسلامي أو غير إسلامي له.

ب- علاقية كل شيء: يمكن تحديد المتضمن العمل يالثاني للتوحيد بالنسبة للمجتمع بتطبيق عزيمة المجتمع الإسلامي على الحياة الإنسانية بكل دوائرها وجوانبها وهمومها. فإرادة الله أو القيمة تستوعب الخير كله أنَّى وُجد. ومن المؤكد أن الخير كلى الوجود، وهو كائن، أو يمكن إيجاده في كل مناحي الحياة الآدمية. ويترتب على ذلك، وجوب سعى المجتمع إلى تجسيد الإرادة الإلهية في الواقع المعيش في كل المجالات، التي يستطيع الوصول إليها، للتأثير عليها نحو الأفضل. وفي هذا السياق نفهم قول الله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ** ﴾ [الحج: ٤١].

ولا تعني كلية هذه المهمة أن لا يحدد المجتمع الإسلامي هرم أولوياته، ولا أن يماري أحد في تخصيص اعتمادات مناسبة من مجمل إمكانيات الأمة للدعوة أو للدفاع أو للتعليم أو للتنمية الاقتصادية.

ويقدم علماء الفقه والأخلاق الإسلاميين تصنيفًا ملائمًا في هذا الصدد، تندرج بموجبه الأنشطة الإنسانية في واحدة من خمس فئات: الفرض، المحرم، المندوب، المكروه، المسكوت عنه المباح. وجاءت الشريعة الإسلامية بأحكام منظمة للفئتين الأولين، وقدم الإسلام نموذجًا للقدوة السلوكية ممثلاً في النبي والصحابة رضوان الله عليهم، وأرشد أتباعه من رجال ونساء إلى محاكاة هذا النموذج فيما يتعلق بفئتي المكروه والمندوب. وعلاوة على ذلك، طور الإسلام نمطًا حياتيًا جرى نشره بوسائل من قبيل: الفن الشعبي والشعر والمواكب والمناسبات الاجتماعية العامة.

وبالرغم من أن هذه المعايير تختلف في درجة الاكراه، وفي العقوبة التي يستحقها من ينتهكها، وفي درجة الثناء والثواب الذي يناله الملتزم بها، فإنها متساوية من حيث افتراض علاقة الإسلام بالأنشطة التي تحكمها. ويفقد المجتمع دعوى إسلاميته، فيما لو اقتصرت أنشطته على مجال واحد أو على مجالين من مجالات الحياة. ويهبط المجتمع في تلك الحالة إلى مستوى نادى نقابة عامة، أو مجتمع تعاوني، مبرر وجوده هو إشباع حاجة أو أكثر من الاحتياجات الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أ والسياسية لأعضائه.

فمرد تناغم المجتمع الإسلامي هو كونه مجتمعًا عقديًا يسعى إلى تحقيق صورته بنفسه، وبواسطة الدولة. ومن ثم، فإن كلية الاختصاص لا تمثل أمنية للمجتمع فحسب، بل تقوم عليها السياسة الإدارية للدولة (الخلافة) أيضا.

ولا وجود لمثل هذا التناغم بين المجتمع والدولة في الغرب، لأن الدور المنوط بالدولة مختلف عن نظيره المنوط بالمجتمع. ففي حين تتمتع المجتمعات الغربية بسلطة كبيرة في تحقيق التجانس بين مواطنيها، ولتحقيق التثاقف بالنسبة للوافدين الجدد، فإن سلطة الدول الغربية مقيدة، الأمر الذي يعود في المقام الأول إلى تاريخها الطويل في إساءة استعمال السلطة، والصراع بين الأسر المالكة والإقطاع. والكنيسة، والجماهير. وترتيبًا على ذلك سارت الحركة الدستورية في الغرب في اتجاه قصر سلطة الدولة على حكومة الحد الأدنى الضروري لكفالة السلام في الداخل، والدفاع الفعال في مواجهة الخارج، وتوفير الحد

الأدنى من الخدمات الضرورية للرفاه العام. ولم يعرف الغرب مفهومات الضمان الاجتماعي للمحتاجين، والحق في الاستجمام والراحة والتمتع بوقت الفراغ، ومراقبة الصناعات والخدمات الأساس إلا منذ عهد قريب.

وتمثَّل الأساس الذي قام عليه تقييد سلطة الدولة في الماضي على افتراض أن حالة الطبيعة السابقة على قيام الدولة خيرة ولا تحتاج لأي تدخل من المجتمع المنظم، أو على افتراض أنها شريرة وتحتاج، من ثم، إلى الحد الأدنى من السلطة الكفيل بكبح جماحها. وتعززت الرؤية الغربية لحالة الطبيعة المفترضة قبل الدولة على أنها شريرة، وهي الرؤية الأكثر رواجًا، بزعم الشكوكيين أن الخير غير معروف، وأن التنوع في الرغبات وفي الغاية الأخلاقية مسلمة، وأن البديل الوحيد للطغيان هو الإقرار بالنسبية أوبمبدأ: دعه يعمل، دعه يمر. ولا يتمشى أي من هذين الأساسين مع الرؤية الإسلامية التي تعتبر كل ما بالطبيعة خير وبريء، ويحتاج إلى إعادة تشكيله على نحو يحقق النموذج الإلهي، وأن الإرادة الإلهية أو الخير يمكن معرفته بالعقل وبالوحى المنزل، وأن الإنسان قد يصيب وقد يخطئ في قيامه بتلك المهمة، ولكنه مسئول في الحالين

ج- المسئولية: المتضمن العملي الثالث للتوحيد بالنسبة للمجتمع هو: مبدأ المسئولية. فالكلية معرضة على الدوام لأن تنقلب إلى شمولية بسلب نزعة الانضباط الصارم والجماعية جهد المجتمع الرامي إلى تحقيق قيمة أخلاقية. وتتولد من ثم الحاجة إلى مبدأ آخر لحماية المجتمع من التردي في مثل هذا المحظور. وفي هذا الصدد يعلمنا الإسلام أن كل إنسان: مكلف، أي مطالب بالسعى لتحقيق المشيئة الإلهية. وهذا التكليف مبنيٌّ على الفطرة التي خلق الله الإنسان عليها، والتي تمثل القاسم المشترك بينه وبين أي إنسان آخر. وهذا الحس الفطري، القابل أيضًا للتهذيب، هو الملكة التي بها يعرف الإنسان خالقه، ويدرك التطابق بين إرادة الله تعالى وما ينبغي أن تكون عليه حياته على هذه الأرض. ومن هنا لا يقف الإسلام عند حد تقرير أن كل إنسان مكلف مسئول، بل ينفي بشكل قاطع سقوط التكليف عن أي إنسان، ما دام ليس طفلاً أو عاجزًا بشهادة أهل الاختصاص. وينتظر الإسلام من كل فرد مكلف أن يتحمل حمله الشخصي بوعي كامل، ويقدر مكانته

بقدر وفائه بمسئوليته. وينبثق هذا التصور كله من طبيعة الأمانة التي ائتمن الله تعالى الإنسان عليها. ومن المقطوع به أن الله تعالى قادر على خلق عالم تتحقق فيه القيم بالضرورة. وبالفعل فإن الكون في جانب منه خاص بالطبيعة مخلوق على هذه الشاكلة الخاضعة لأمر الله تعالى التكويني. وحده الإنسان خلقه الله تعالى على شاكلة مغايرة. ومنَّ عليه بحرية طاعة الأمر الإلهي التكليفي أو عصيانه، ومكَّنه بذلك من أن يكون مسئولاً عن أفعاله.

وهذه المسئولية هي جوهر الأخلاقية. وتنتفي القيمة الأخلاقية لأي فعل في غيابها، ولا يتحقق الشق الأسمى من الإرادة الإلهية بدونها. ومن ثم فإن غيابها يعني إبطال الإرادة الإلهية. والإله الذي يتسامح مع مثل هذا الإهدار لإرادته ليس هو الرب الواحد الأحد الفرد الصمد الذي يعرفه التوحيد الإسلامي.

ولا بد أن يكون عمل المجتمع الإسلامي الكلي والعالمي وتحقيقه للقيمة، عملاً مسئولاً حتى تكون له قيمة أخلاقية. ويؤكد القرآن الكريم على الطابع الشخصي للمسئولية، وعلى نفي أية إمكانية لتحمل أحد المسئولية بالنيابة عن أحد، سواء تعلق الأمر بالعمل الصالح أو الطالح. يقول الله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ**﴾ [يونس: ١٠٨]، ويقول: ﴿**مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾ [الإسراء: ١٥]، ويقول: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾ [الزلزلة: ٧، ٨][1].

وتأسيسًا على ذلك قضى الله تعالى بأنه لا إكراه في الدين. يقول الله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويقول سبحانه: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ [يونس:

---

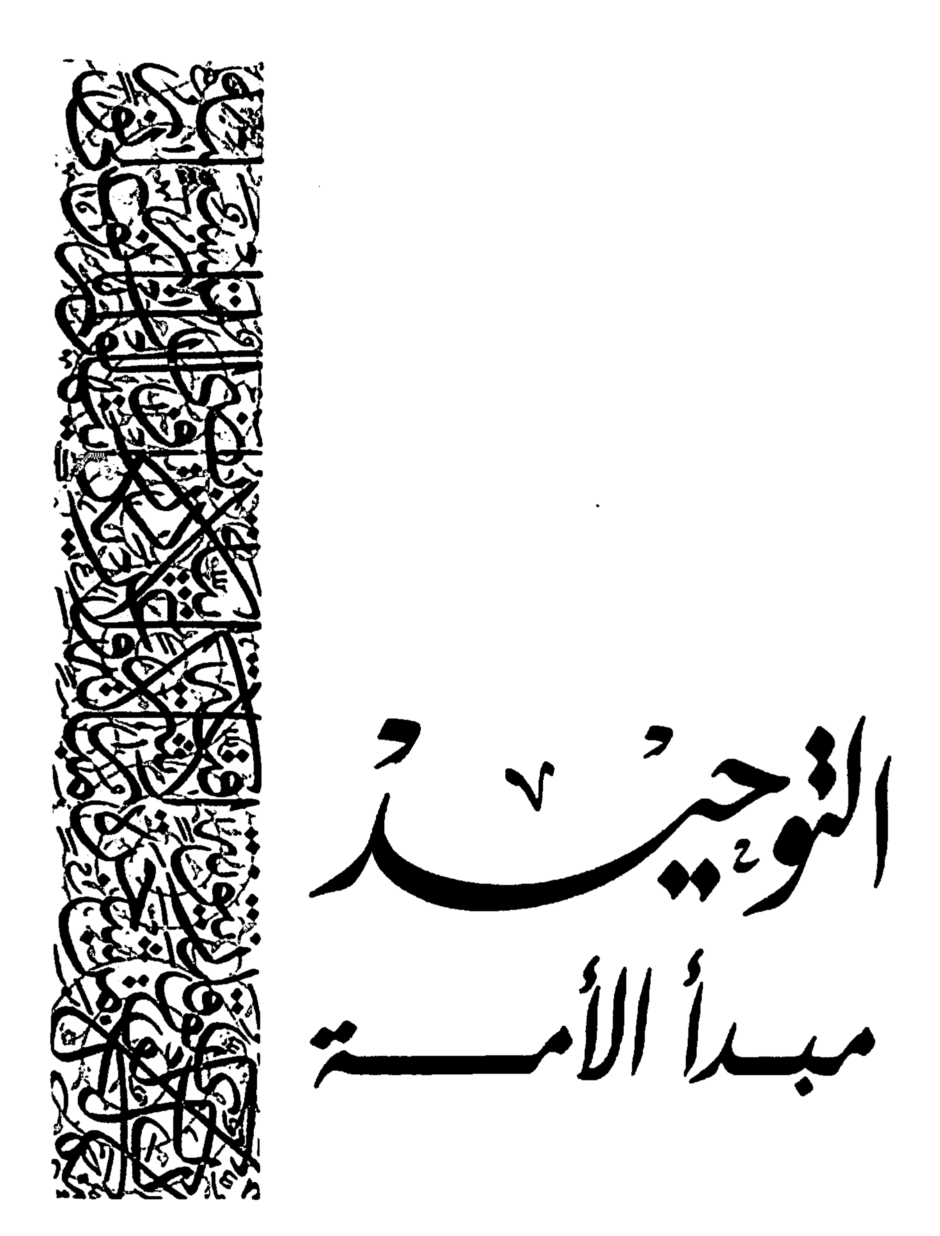
(١) ومن الشواهد القرآنية الأخرى على عدم تحميل أحد وزر عمل أحد: الأنعام: ١٦٤، فاطر: ١٨، الزمر: ٧، النجم: ٣٨. انظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٧٥٠.

٩٩]. واستلزم الإسلام بالنسبة لأي عمل ليكون له أي وزن ديني، أن ينبيه فاعله على النية، أي على قرار جواني شخصي يمثل دليلاً على قصده له ومسئوليته عنه.

وتنبع المسئولية من رؤية أخلاقية، أي من إدراك القيم، وما توجبه على صعيد ما ينبغي أن يكون وعلى صعيد ما ينبغي فعله، وفق سلم أولوياتها الصحيح. ولما كان من الممكن إكراه شخص على فعل شيء ما، في حين لا يمكن إكراه شخص على إدراك شيء ما، فإن المسئولية الأخلاقية تقدم للإنسان الضمانة الخاصة بها. فعندما يتعرض الإنسان للإكراه تنتفي مسئوليته، وتكون الأخلاقية قد انتهكت في واقع الأمر. ومع التسليم باستحالة الإكراه في دائرة إدراك القيم، فإنه يمكن الحض على الفضيلة عبر تعليمها بمفهومات أو بمدركات أو عبر المنطق، أو بواسطة القدوة الحسنة. وفي ضوء ذلك تتحدد وظيفة المجتمع الإسلامي بمساعدة الجنس البشري كله على إدراك القيم، ثم على تجسيد القيم التأسيسية للإرادة الإلهية في أرض الواقع، بعد إدراكها. وهذه هي التربية في أنبل وأعظم معانيها.

فالمجتمع الإسلامي مدرسة كونية النطاق، كل جهد فيها محسوب بحيث يكون تربويًا. وبما أن غاية هذا الجهد التربوي هي تحقيق القيمة، فإن كل ما يتولد عنه يكون مسئولا وأخلاقيًا. وهذا هو السبيل الوحيد لتحقيق الشق الأسمى من الإرادة الإلهية على الأرض.

هذه هي مضمونات التوحيد بالنسبة للنظرية الاجتماعية. وواقع الأمر، أن هذه المضمونات تصنع الأمة المتسمة بكونها: بنية مدنية، عضوية، متعاضدة، غير محدودة بأرض أو بشعب أو بثقافة أو بعرق، عالمية وكلية ومسئولة، في حياتها ككيان اعتباري مشترك، وكذا في حياة كل فرد منها. وهي مقوم أساس لا غنى عنه في تحقيق أي إنسان لسعادته في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ولأي تجسيد للإرادة الإلهية على هذه الأرض في هذه الحياة الدنيا بزمانها ومكانها.



التوحيد
مبدأ الأمة

أولاً: مفهوم الأمة:

خلاصة ما سبق أن النظام الاجتماعي الإسلامي فريد من نوعه. ولا يصلح أيٌّ من المصطلحات المعروفة في اللغات الغربية للدلالة عليه. فمفهوم النظام الاجتماعي، يعني في اللغة الإنجليزية: نظام القيم أو المبادئ الحاكمة لحياة مجتمع ما. وأي نظام لأي قيم أو مبادئ أيًا كان نوع تلك القيم أو تلك المبادئ جدير بتسميته (نظامًا اجتماعيًا)، إذ إنه حتى ما يمكن أن يوصف بالفوضى هو شكل أو نظام لحياة اجتماعية. ومن هنا يمكن الحديث عن نظام اجتماعي رأسمالي أو شيوعي أو ديموقراطي أو فاشستي، وعن نظام اجتماعي إنجليزي أو أمريكي أو هندي أو فرنسي أو صيني.

وحينما نأتي إلى صفة «الاجتماعي» المشتقة من المجتمع، فإن المعنى يصير أكثر تقييدًا. فمفهوم المجتمع يُحيل إلى تجمُّعٍ طوعي من البشر يرمي إلى تحقيق أهداف معينة. وينبغي عدم الخلط بين هذا المفهوم ومفهوم الجماعة الذي يعني التجمُّعَ الطوعي بين مجموعة من البشر المتطابقين في العرق واللغة والتاريخ والثقافة والجغرافيا. ومن الوارد أن يتطابق المجتمع مع الجماعة. ومن الوارد أيضًا أن يختلفا. ومن نماذج التطابق بينهما: الحالتان الإنجليزية والفرنسية. ومن نماذج اختلافهما: الحالات الألمانية والسلافية والصينية. وعضوية الجماعة طبيعية وحتمية، باستثناء الانتماء إليها بالهجرة أو التجنس أو المثاقفة النظامية. أما عضوية المجتمع فهي على العكس من ذلك، آنية تتعلق بالحاضر، لكونها نتاج قرار. وهذا هو السبب في اقتصارها في الواقع بشكل شبه دائم، على مُحدِّدٍ أو مُحدِّدات مشتركة بين أفراد الجماعة. وقد تتنوع تلك المحددات بَدءًا بالمصلحة الاقتصادية، كتلك التي تربط بين أعضاء جمعية تعاونية للإسكان، وانتهاءً بمنظومة قيم ثقافية تُستَدعى لدى تحديد طبقة أو جماعة معينة داخل المجموعة [1].

---

(١) اتخذ الغرب في العصر الحديث من الحاجة المشتركة وقرار إشباعها، أساسًا لإنشاء اتحادات اقتصادية، مثل: الشركات التجارية، والمؤسسات والجمعيات التعاونية بكل صنوفها (في مجالات: : الائتمان، والادخار، والاستهلاك، والإسكان، والتسويق، وما شاكل ذلك)، ولكنه لم يستند إلى هذا الأساس أبدا في إنشاء =

ومن النادر أن يتطابق الكيان السياسي مع المجتمع . وبرغم وجود بعض استثناءات مثل سويسرا ويوغسلافيا والاتحاد السوفيتي ، فإن كل تلك الحالات حديثةُ عهد بالوجود ونتاجُ عواملَ خاصة . أما معظم الكيانات السياسية فتتوافق مع مفهوم الجماعة - إن لم يَكن بشكل كامل - فبشكل شبه كامل . ومن هذه الحقيقة يأتي مبرر النظر إلى الكيان السياسي على أنه يمثل «قومًا» أيضًا . وعلى خلفية هذا كله ، غدا مُمْكنًا بالنسبة للنظرية السياسية الغربية تعريف الدولة بأنها : إقليم له حدود معينة تعيش عليه جماعة معينة تحكمها سلطة ذات سيادة قادرة على جعل قراراتها إلزامية»[١] .

وثمة مفهومان في الإسلام يشابهان مفهوم الجماعة ، هما : الشعب والقوم . ومن الصعب استخدام هذين المفهومين في الإشارة إلى المجتمع دون لَيٍّ عُنُق معنيهما ، أي دون تشويه وعي من تطلق عليهم تلك التسمية[٢] . فكلٌّ من العرب والأتراك والفرس يعتبرون شعبًا أو قومًا فيما لو كان قَصْدُنا من تلك التسمية الحديثَ عنهم بوصفهم جماعات يختلف كلٌّ منها عن الآخر ، وإذا كان هدفنا هو التركيز على الاختلاف بينهم في اللغة والجغرافيا والأنساب ، وما شاكل ذلك . ولكنهم ليسوا «مجتمعات» سواء بالنسبة لكل منهم على حدة أو في مجموعهم ، طالما أن المجتمع ليس حصرًا عليهم ، بل يتسع ليشمل : ماليِّينَ وهنودًا وسلاف وهوسا وبانتو وغيرهم .

فما دامت كل تلك الجماعات وغيرها تشترك معًا في الإسلام وفي ثقافته وحضارته ، فإن كُلاًّ منها يعتبر جزءًا لا يتجزأ من أمته الواحدة ، أو من المجتمع الإسلامي الواحد . فالأمة مجتمع عالمي ، تتسع العضوية فيه لتشمل أقصى درجة مُتصورة من التنوع في

= الدول . فلقد افترض الغرب أن الدولة تتأسس حصرًا على الخصائص العرقية المشتركة بالفطرة ، والدائمة بالتبعية . انظر في تفصيلات ذلك :

Robert K. Merton , Social Theory and Social Structure ,Glencoe,111. :The Free Press , 1962 ,P. 393.

(١) هذا هو التعريف التقليدي للدولة في الثقافة الغربية . وهذا التعريف نقيض لتعريف الدولة الإسلامية التي لا تُحد بأرض ، ولا عرق ، ولا ثقافة ، ولا دين ، ولا حدود سياسية . انظر على سبيل المثال :

Gorge H. Sabine , A History of Political Theory , New York , PP. 764-765 & James B. Hastings , Encyclopedia of the Social Sciences , s.v. "The State" .

(٢) انظر : الزبيدي ، تاج العروس ، مادة : قوم ، الفصل التاسع .

الأعراق والجماعات، ولكن التزامهم بالإسلام يربط بينهم بنظام اجتماعي معين. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢] ويقول سبحانه: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢].

ومفهوم «الأمة» أعمق مما سلف حيث إن كل فرد من الجماعات المسلمة يُعَد أمة بحد ذاته. ذلك أن كل فرد مسئول بالضرورة وبالشرع عن الحديث باسم الأمة العالمية والعمل بالنيابة عنها، حالة عدم وجود حكومة أو مؤسسة مُقامة بشكل شرعي قادرة على تطبيق الشريعة الإسلامية، وعلى التمثيل الفعال لتلك الأمة العالمية الجامعة، أو على تحمل مسئولية العمل في هذا الاتجاه. ومبرر ذلك هو حقيقة، أنهم يستمدون من الإسلام كل مقومات الثقافة والحضارة المهمة، وكل معايير التفاضل والتصنيف الاجتماعي، والتقويم فيما يتعلق بكل الشئون الشخصية، وبمعظم الشئون الاجتماعية أو بين المجتمعية.

ومن ثم فإنه من المستساغ إلى حد بعيد أن يحدد الأفراد والجماعات هويتهم بالإسلام الذي يجمع بينهم بالأخوة الإسلامية العالمية، بدل تحديدها على أسس تجعل منهم مجرد جماعة من الجماعات. ولا يتعارض تحديد الهوية بالإسلام، مع إحساس كل جماعة بذاتيتها. فالهوية الإسلامية الجامعة لا تنفي عناصر الاختلاف الخاصة بكل جماعة، ولكنها تجعلها غير مهمة نسبيًا، بالمقارنة بما يجمعها مع غيرها من قواسم مشتركة عبر الإسلام. فتلك الفروق تبقى، ولكن توضع في حجمها الصحيح.

ولا يقبل مفهوم الأمة الترجمة، ويجب الحفاظ عليه بأصله العربي الإسلامي. فهذا المفهوم ليس مرادفًا لمفاهيم «الشعب» ولا «القوم» ولا «الدولة»، التي هي مفاهيم تتحدد دائما، إما بالعرق أو بالجغرافيا أو باللغة أو بالتاريخ، أو بتوليفة من هذه المحددات. ومن جهة أخرى، فإن مفهوم الأمة مفهوم عابر لما هو محلي. ولا يمكن تحديده بناءً على اعتبارات جغرافية، فإقليم مفهوم الأمة ليس الكرة الأرضية بكاملها، فحسب بل الكون كله. ومن جهة أخرى، فإن الأمة غير قاصرة على عرق بعينه. فهي عابرة للأعراق، وتنظر إلى كل البشر على أن كلا منهم إما عضو فعلي، أو محتمل فيها. ومن جهة ثالثة، لا تعتبر الأمة مرادفة للدولة. فهي كيان عالمي عابر للدول قد يتضمن عدة دول.

وبالمثل، تضم الأمة كل أعضائها، حتى لو لم يكونوا خاضعين لسيادة دولة واحدة، أو حتى لسيادة «الدولة الإسلامية». والأمة بهذا التحديد تمثل نوعية من «الأمم المتحدة» ذات أيديولوجية واحدة قوية وشاملة، وحكومة عالمية، وجيش عالمي، لإنفاذ قراراتها. والأمة هي النظام الاجتماعي للإسلام. و«الأمتية» هي الحركة التي تناضل في سبيله، أو تسعى إلى تجسيد أهدافه في أرض الواقع[1].

ثانيا: طبيعة الأمة:

أ- أمة مناهضة للتمركز حول العرق: النظام الاجتماعي للإسلام عالمي، يحتضن الجنس البشري كله دون أي استثناء. وكل إنسان هو بحكم مولده عضو فيه. وهو واحد من اثنين لا ثالث لهما، إما عضو فعلي أو عضو محتمل من واجب كل الأعضاء الآخرين السعي في إقناعه بالتحول إلى عضو فعلي[2]. ويعترف الإسلام بتجمع البشر بالفطرة في أسر وقبائل وأقوام، ويعتبر تلك الأنساق من خلق الله تعالى ومن جعله وتقديره. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، إلا أن الإسلام يرفض اعتبار تلك الأنساق الجمعية سقفًا نهائيًا يتحدد به الإنسان، ويتشكل به المعيار الأخير للخير والشر. وبينما يمدد الإسلام الدلالة الشرعية لمفهوم العائلة لتشمل كل أولى الأرحام الذين تثبت علاقة قرابة فيما بينهم مهما بعدت، وينظم علاقات الميراث والتكافل فيما بينهم بأحكام الشريعة، فإنه يُسند للتجمعات الأعلى كالقبائل والأقوام والشعوب مهمة تحقيق التكامل والتعاون فيما بينها لمصلحة الجميع.

---

(1) Ismael .R Al Farouqi, On Arabism : Urubah and Religion : An Analysis of the Fundamental Ideas of Islam as Its Highest Movement of Conciousness : A mstardam : Djambatan, 1962, Chap. VI.

(٢) كل إنسان مخاطب دون استثناء ولا تمييز بأحكام الشريعة والأوامر الإلهية التكليفية، لأن غاية الإسلام أو قيمه تتعلق بالجميع. ومن ثم فإن من واجب المسلمين، الذين أقروا بالفعل بهذه المعيارية لمضمون الوحي المنزل، دعوة كل إنسان إلى الإسلام. لمزيد من التفصيلات حول هذه النقطة: انظر:

Ismael R. Al Faruqi , " On the Nature of Islamic Daawah " International Review of Mission . Vol. 65, No.260 ,October 1976 .

وتعلو الشريعة على كل البشر، أفرادًا وجماعات. ويعتبر التنوع العرقي حقيقة واقعة في دائرة المباح في حدود معينة. ويعاملها الإسلام فيما هو أبعد من تلك الحدود على أنها شأن دنيوي خاضع لأحكام الشريعة. وحينما تتحول العرقية إلى تمركز حول العرق، فإن الإسلام يدينها ويعتبرها ردةً إلى الجاهلية، أو إلى الكفر، لكونها تستبطن اتخاذ مصدر آخر للقانون لمعايرة الخير والشر، هو العرقية ذاتها. وتقع الاعتبارات العرقية - من المنظور الفقهي - في دائرة المباح، وتتقيد بدائرتَي المحرم والمكروه من جهة، وبدائرتي الواجب والمندوب من جهة أخرى.

ولا يمانع الإسلام في وصول النزعة العرقية إلى حد تأسيس دولة خاصة بها، أو خلافة سياسية خاصة بها، طالما التزمت بالشريعة تماما. فلقد اعترف الفقه الإسلامي بشرعية ذلك منذ عهد الماوردي. ويضع واجب الالتزام بالشريعة هذا على كاهل أي كيان عرقي ذي سيادة واجب الربط بين صنع السلام والحرب بصالح الأمة جمعاء، وإدارته لشئونه على نحو لا يترتب عليه الإضرار بالآخرين، ويفضى إلى تحقيق الخير لهم.

ولا يتسامح الإسلام فيما وراء هذه الحدود مع أي نزعة مغلقة، ويفرض على المسلمين جميعًا مناهضتها، بكل ما أوتوا من قوة في أي زمان أو مكان تطل فيه برأسها. يقول الله تعالى: ﴿ إِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، وشرع الله واحد بالنسبة لجميع البشر، لأن مصدره واحد من عند الله تعالى. وتمامًا كما أن الله واحد أحد، ورب كل المخلوقات بما فيها كل بني الإنسان بالقطع، فإن شرعه واحد بالنسبة للجميع على حد سواء. ولا موضع في ظل هذا الشرع لمحاباة الله لأحد، ولا لاستثناء أحد من الخضوع له. ومردُّ اعتبار الإسلام التمركز حول العرق على مثل هذه الدرجة من الخطورة، أن دعوى المحاباة تمثل عُدوانًا على مبدأ التسامي الإلهي ذاته. فمقتضى كون الله تعالى هو الحق النهائي والحكم النهائي، أي هو المبدأ والمعيار والمصدر النهائي، أن يكون موقفه واحدٌ من البشر جميعًا.

ومؤدى افتراض أن يحابى الله تعالى أي جماعة عرقية، بحيث تكون علاقتها به وبشريعته وبنظامه الكوني وبنظامه، في الثواب والعقاب، مغايرة لعلاقة غيرها بهم، هو

العصف بسموه وطابعه المفارق. ودعوى تعدد الحقيقة النهائية يمثل تناقضًا لا يستحق أدنى درجة من الاعتبار. وتلحق بتلك الدعوى في ذلك، كل توليفات النسبية العرقية، سواء كانت إنسانية مثل: فلسفة السعادة، أو ثقافية مثل: الفلسفة النفعية، والتقاليد الليبرالية الأنجلو سكسونية وكافة القوميات، أو سوفسطائية، مثل: مذهب المتعة، تلك الديانة القديمة الجديدة للغرب(1).

ب- أمة العالمية: النظام الاجتماعي الإسلامي عالمي التوجه. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وبرغم أن ذلك النظام الاجتماعي قد يتجسد حاليًا في شعب أو في آخر، أو في مجموعة من الشعوب، أو في مجرد مجموعة من الأفراد، فإنه يعتبر نظامًا واحدًا من حيث إنه يسعى إلى أن يشمل الجنس البشري كله.

ومن هنا فإنه لا مجال عند الحديث بلغة الإسلام، للقول بوجود نظام اجتماعي عربي ولا تركي ولا فارسي ولا باكستاني ولا مالي. بل يوجد نظام اجتماعي واحد هو النظام الاجتماعي الإسلامي. نعم يمكن أن يبدأ ذلك النظام في دولة معينة أو في جماعة معينة، ولكنه يفسد ويفقد هويته الإسلامية إذا على ماض لم يَسْعَ على الدوام لجمع الجنس البشرى كله تحت مظلته. فنموذج المجتمع العالمي هو النموذَج الإسلامي المُعبِّر عنه بلفظ الأمة العالمية الجامعة.

وهذا النموذج ليس انكفاء إذا على ماض تجاوزه الزمن، وليس نموذجًا عتيقًا يعود إلى العصور الوسطى لا يتناغم مع متطلبات الحَاضر. فلقد ساد نموذج المجتمع العالمي في الغرب على مدى خمسة عشر قرنًا من الحكم الروماني الإمبراطوري حتى عصر الإصلاح. وشهد الغرب محاولة لاستعادته في ظل الرؤية التنويرية للثورة الفرنسية. ثم شهد محاولات لاستعادته وفق الرؤى العالمية لكل من الديموقراطية والشيوعية. وفي كل مرة من تلك المحاولات تعرض ذلك النموذج للإفساد والانتهاك والاغتيال والإزاحة على يد خصومه من دعاة التخصيصية والقومية والتخريب العرقي.

(1) Ismael R. Al Faruqi , " The Metaphisical Status of Values in the Western and Islamic Traditions " STUDIA Islamica , Fascicule xxviii , 1968, PP. 29-62 .

ومن المهم القول بأن أيّا من تلك الحركات ليست معادية للنموذج العالمي، أو حتى معارضة له بحد ذاته. فالقوى العرقية التي عبأت البشر حول أمرائها إبان عصر الإصلاح، كانت معارضة لإفساد الكنيسة الرومانية لذلك النموذج. وبالمثل فإن القوى القومية لم تناهض النموذج التنويري الخاص بالثورة الفرنسية، بل تصدت لعملية إفساده على يد فرنسا الإمبريالية. وبالمثل، فإن انهيار هذا النموذج بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية يرجع إلى مكائد ومناورات الصهيونية وامبريالية الاستعمار الجديد. وبتعبير آخر، فإن إخفاق هذا النموذج حتى الآن يعود إلى غياب التكاتف الحقيقي حوله، وقصر نفس أنصاره. فلقد استمر إيمان الجماهير الغربية بهذا النموذج، إلى أن واجه الضربة الكارثية الأخيرة على يد الحركة الشكوكية المعاصرة، التي لم تقف عند حد نفي القداسة عن أي شيء، بل نفت وجود أي معنى محدد أو دقيق لأي شيء.

ج- أمة الكلية: النظام الاجتماعي الإسلامي كلي، من حيث إنه يقوم على اعتبار الإسلام متعلقا بكل مجالات النشاط الإنساني. فأساس هذا النظام الاجتماعي هو الإرادة الإلهية التي هي وثيقة الصلة بكل مخلوق، من حيث إنعام الله عليه بناموس وبنية ووظيفة. يقول الله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (١) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا**﴾ [الفرقان: ١، ٢]. وفي حين تبدو عالمية الإسلام جلية في حقيقة أن تعاليمه موجهة لكل البشر بحكم إنسانيتهم، فإن كُلِّيَّة الإسلام جلية هي الأخرى بحقيقة أن الإسلام يضع على كاهل المسلم، بالنسبة لأى مجال من مجالات السلوك الإنساني المتروكة دون تشريع معين خاص بها، عبء التشريع المُنظم لها على نحو يجعله موافقًا للشرع، ويجعل تطبيق الشرع شاملاً لكل ما يواجهه من مشكلات يومية. فالاجتهاد فريضة عامة على كل المسلمين. وبيان ذلك قول الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿**وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ**﴾ [الأنعام: ٣٨].

ومن المقطوع به أن لدى البشر بطبائعهم الجسدية والشخصية والاجتماعية والروحية، دستوراً إلهيا يتعين عليهم تنفيذه. وكل أنشطتهم بلا استثناء تحت قضاء الله وقدره، وليس

بوسعهم أن يفكروا بأي مسعى في أي مجال لا يندرج تحت واحد من أحكام الشريعة التي تمثل خطًا متصلاً يبدأ بالواجب وينتهي بالمحرم. وبين الحل والحرمة تندرج درجات الكراهة والوجوب والندب. وعلاوة على ذلك، فإن من علامات الاستواء العقلي وصفاء الرؤية تنظيم دائرة المباح وفق مراد الإسلام قدر الممكن.

أما المبدأ الفقهي الذي ينص على أن الأصل في الأمور الحلّ إلا ما حُرِّم بنص، فيهدف إلى الوقاية من توسُّع المحرمات على نحو جائر وغير شرعي، وليس إلى عدم استقراء الأحكام على وجهها الصحيح[1]، فمن الضروري تحليل الأحكام الإسلامية واستنباطها واستقرائها وتمديد نطاقها بحيث تصير ناظمة لكل ما هو كائن. والقول بغير ذلك يعنى أنّ قاعدة شمولية الإرادة الإلهية التي ترتكز عليها الشريعة، قابلة للشك، في نهاية المطاف. وتماشيًا مع هذه الحقيقة، فإن أفضل نظام اجتماعي هو النظام الذي يحكم أقصى قدر ممكن من النشاط الإنساني، وليس النظام الذي يحكم أدنى قدر ممكن منه، وأفضل حكومة هي حكومة الحد الأعلى، وليس حكومة الحد الأدنى.

ولنتذكر هنا أن النظام الاجتماعي الإسلامي، ليس مجرد نظام ناد، أو مجتمع متعلم، أو غرفة تجارية، أو نقابة عمالية، أو جمعية تعاونية للمستهلكين، أو حزب سياسي بالمعنى الغربي لهذا المفهوم. إنه كما اعتاد الشيخ (حسن البنا) أن يقول: مفهوم يشمل هذا كله وأكثر منه بكثير. ومَرَدُّ ذلك، على وجه الدقة، هو علاقية الإرادة الإلهية بكل شيء في الوجود[2].

ولا تختص كلية النظام الاجتماعيالإسلامي بالأنشطة الإنسانية وغاياتها في الحاضر فحسب، بل تشمل كافة الأنشطة في كل مكان وفي كل زمان، فضلاً عن كل البشر القائمين بتلك الأنشطة، الذين تعتبرهم أعضاء فيه لا غنى عنهم. وفي حين ينظر ذلك

---

(١) هذا واحد من المبادئ العامة للتشريع، أو ما يسمى: القواعد الكلية. انظر: صبحي المحمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١، ص ٢٦ وما بعدها. ويسمى عبد الوهاب خلاف هذه المبادئ الكلية: القواعد الأصولية التشريعية. انظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، القاهرة: دار القلم، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٢) انظر في التفصيلات: اسحاق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٥، ص٧٩.

النظام إلى المسلمين كافة على أنهم جند لبرامجه ومشروعاته، فإنه ينظر إلى غير المسلمين على أنهم أعضاء كامنون يتعين السعي إلى إقناعهم بالانضمام إليه. وترتيبًا على ذلك، فإن النظام الاجتماعي الإسلامي لا نهائي، لكون الحياة والنشاط على هذه الأرض لا نهائيين. ومهمة النظام الاجتماعي الإسلامي هي التدخل في كل ما هو كائن، وكل ما هو ساكن أو متحرك، سواء كان من الجمادات والمخلوقات الأخرى، أو كان إنسانًا ذكرًا أو أنثى، فردا أو جماعة، أفضل وأقدر على تحقيق الغاية التي خلقه الله تعالى لها. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]. والفلاح هو التحويل الحقيقي للأرض إلى جنة الله (وهذا هو المعنى الحقيقي للمفهوم القرآني: استعمار الأرض، أي إعادة تشييدها)، وتحويل البشر إلى أبطال وعباقرة وقديسين مطبقين لسنن الله تعالى. وعلينا أن نعي هنا أن تحقيق ذلك على نحو لا أخلاقي، لا يمثل فلاحًا. فالفلاح يتطلب موافقة أفعال التحويل هذه للشريعة الإلهية، وأن تكون بواعثها راجعة لتطبيقها.

د- أمة الحرية: النظام الاجتماعي في الإسلام نظام حر. فالنظام الاجتماعي يفقد صفة الإسلامية، إن هو تأسس بالقوة، أو استند في تنفيذ برامجه على إكراه البشر. وقد تكون هناك حاجة إلى الضبط والربط، ولكن شرعيتهما تقف عند حد قصرهما على فضاء مرحلة التنفيذ. أما قبل ذلك، فإن الإسلام يأمر بالشورى بخصوص مسألة فرض قواعد انضباطية، مع اعتبارها، أيًا كان مستواها، مؤقتة ومرتبطة بمشروعات بعينها. فحيثما يكون الانضباط هو القاعدة، فإن المحصلة قد تكون تفعيلاً ناجحًا للنموذج الإلهي. إلا أن قيمة هذا التفعيل تكون في هذه الحالة نفعية وليست أخلاقية. فشرط اكتساب التفعيل قيمة أخلاقية هو إقدام فاعله عليه بإرادته بقرار حر نابع من التزامه الشخصي بالقيمة أو بالنموذج الإلهي المراد تجسيده. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: ٤١].

ومما لا ريب فيه أن الإسلام يسعى إلى تحقيق كلتا القيمتين النفعية والأخلاقية، إلا أنه لا يجيز تحقيق الأولى على حساب الثانية، ولا يولي أدنى احترام للقيمة النفعية حال عدم

اقترانها بالقيمة الأخلاقية. فالتفعيل المعتبر في نظر الإسلام هو المتضمن للقيمتين الأخلاقية والنفعية معا. ولقد علّمنا الله تعالى هذا الدرس على نحو بليغ في القرآن الكريم. ففي معرض إعلام الله تعالى سبحانه الملائكة بأنه سيخلق الإنسان ويستخلفه في الأرض، المبين بقوله سبحانه. ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠]، تعجب الملائكة، وهم من لا يعصون الله تعالى ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

فلو كان البشر معصومين غير قادرين على فعل الشر مثلما هو الحال بالنسبة للملائكة، لكانت أفعالهم موافقة لإرادة الله تعالى وأمره، ولكنها ليست أخلاقية. والأخلاقية هي الشق الأسمى من الإرادة الإلهية. ومن المؤكد، بالتالي، أن العمل الأخلاقي هو أسمى ما هو مطلوب من الإنسان. ذلك أن الإرادة التي لا تأمر بالفعل الأخلاقي لا يمكن أن تكون إلهية، لأنها تكون في هذه الحالة متناقضة مع نفسها. ويؤكد القرآن على تلك الحقيقة في موضع آخر على نحو يضاهي سابقه في روعة البيان، ويزيد عنه في تحريك الوجدان، حيث يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. فإرادة الله تعالى تتحقق في السموات والأرض بحتمية الأمر الإلهي التكويني الذي لا يملك كل ما بهما من مخلوقات في ظله حرية الفعل وعدم الفعل. ومن هنا فإن أفعالهم المجسدة للإرادة الإلهية لا توصف بالأخلاقية. وحده الإنسان هو الفاعل الأخلاقي لأنه هو الوحيد الذي يملك الاختيار تجاه الأمر الإلهيالتكليفي. وهذا هو السر في انفراده بحمل الأمانة الإلهية.

وما دام دفع البشر إلى تفعيل القيمة، لا يمكن أن يتم عبر إكراههم على ذلك، فإنه يتعين تحصيله بإغرائهم بفعل ذلك باختيارهم الحر طواعية. ومعنى ذلك، أنه لكي يكون تفعيل القيمة أخلاقيًا، ينبغي أن يقف الحث عليه عند حد تعليم البشر وإقناعهم بقيمة القيم، وبمطابقة النماذج المرغوبة للأوامر الإلهية التكليفية. ويصير النظام الاجتماعي الإسلامي، في ضوء ذلك، شبيها بحلقة بحثية أو مدرسة واسعة النطاق، وظيفة الحكومة والقيادة في ظلها هي: التعليم والتربية والإقناع والإغراء والتنوير والريادة.

هـ _أمة الرسالة: من الواضح أن الأمةليست مجرد زائدة طبيعية نشأت بالصدفة . وهي ليست موجودة من أجل نفسها، ولا هي موجودة - من باب أولى - من أجل أحد مكوناتها . بل هي موجودة بصفتها أداةً للإرادة الإلهية المنصرفة إلى تحقيق تجسُّدها على نحو ملموس في هذه الحياة الدنيا بزمانها ومكانها بواسطتها . فالأمة هي الحَاضنة للرسالة الإلهية الخاتمة، وأداة تحقيق المشيئة الإلهية، والنقطة التي الْتقى عندها الإلهي بالكوني، وشرع الكون في مسيرته اللانهائية صوب تنفيذ المراد الإلهي . ويعبر القرآن الكريم عن ذلك ببيان رفيع موضِّحًا أن هذه الأمة أُخرجت للناس لتكون كلمة الله هي العليا . يقول الله تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾ [الأحزاب : ٧٢] .

ثالثا: الديناميات الداخلية للأمة:

أ- لا إسلام دون الأمة: يقول الله تعالى : ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ . وتبين هذه الآية الكريمة أن المسلمين مأمورون بأن يشكلوا من أنفسهم أمة، أي بنية اجتماعية منظمة على نحو خاص . وتضمن هذا النص القرآني علة الأمر بتشكُّل تلك الأمة، وهي : الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . بيد أن هذه العلة هي السبب أو الهدف النهائي المفترض أن تفي الأمة به . وثمة سبب وسائلي، غير نهائي بالتالي لوجود الأمة، وهو حقيقة أن وجودها هو الذي يجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمرًا ممكنًا . فالأمة هي مصدر حقوق المسلم وواجباته، وهي البنية التي يمكن في سياقها ممارسة تلك الحقوق والواجبات .

وتأسيسًا على ذلك قضى النبي ﷺ، بأنه «لا يحل لثلاثة مسلمين في فلاة، إلا أن يأمِّروا عليهم أحدهم» . ذلك أنه ما دام هدفهم إقامة شعائر الدين وتطبيق الأوامر الإلهية التكليفية، وتحقيق العدالة، وإقامة الحدود، وتحصيل السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة، فإنه لا مناص من انتظامهم في أمة، أي في مجتمع عضوي له إمارة، أو حكومة . يقول الله تعالى : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾

[الحديد: ٢٥]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥]، ويقول سبحانه: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٩].

وقد يدفع البعض هنا بالقول بأن تحقيق القيم الشخصية لا يحتاج إلى أمة. بل قد يزعم البعض أنه على العكس من ذلك، فإن المجتمع مفسد لتلك الغاية، بما أن أسمى صورة لتحقق الفضيلة حين تكون سرًا بين العبد وربه. وردنا كمسلمين على تلك الدعوى، أنها تمثل رؤية مسيحية. فمن المؤكد أن الإسلام يأمر بالقيم الشخصية، ويجملها في لفظ: الإخلاص (النية، الصدق، ابتغاء وجه الله، الطهر، الأمانة، وما شاكل ذلك)، ولكنه يحظر، بنفس الدرجة، «الرهبانية». ولنقرأ قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: ٢٧]. ووجه تفرد الإسلام في هذا المضمار أنه يقصر الإخلاص المعتبر، على الإخلاص المُترجم إلى فعل ظاهر في الواقع المعاش، بزمانه ومكانه، فضلاً عن أمر المجتمع ذاته بهذا النوع من الإخلاص المعتبر.

أما في المسيحية فإن المجتمع والدولة يعتبران مملكة لقيصر، وفق الفهم التقليدي للمسيحية المؤسس على نصوص من أناجيل متى ومرقس ولوقا، . ولنقرأ في إنجيل متى: (١٥) حِينَئِذٍ ذَهَبَ الْفَرِّيسِيُّونَ وَتَشَاوَرُوا لِكَيْ يَصْطَادُوهُ بِكَلِمَةٍ (١٦) فَأَرْسَلُوا إِلَيْهِ تَلاَمِيذَهُمْ مَعَ الْهِيرُودُسِيِّينَ قَائِلِينَ: «يَا مُعَلِّمُ، نَعْلَمُ أَنَّكَ صَادِقٌ وَتُعَلِّمُ طَرِيقَ اللهِ بِالْحَقِّ، وَلاَ تُبَالِي بِأَحَدٍ، لأَنَّكَ لاَ تَنْظُرُ إِلَى وُجُوهِ النَّاسِ. (١٧) فَقُلْ لَنَا: مَاذَا تَظُنُّ؟ أَيَجُوزُ أَنْ تُعْطَى جِزْيَةٌ لِقَيْصَرَ أَمْ لاَ؟ (١٨) فَعَلِمَ يَسُوعُ خُبْثَهُمْ وَقَالَ: لِمَاذَا تُجَرِّبُونَنِي يَا مُرَاؤُونَ؟ (١٩) أَرُونِي مُعَامَلَةَ الْجِزْيَةِ. فَقَدَّمُوا لَهُ دِينَارًا. (٢٠) فَقَالَ لَهُمْ: لِمَنْ هذِهِ الصُّورَةُ وَالْكِتَابَةُ؟ (٢١) قَالُوا لَهُ: لِقَيْصَرَ. فَقَالَ لَهُمْ: أَعْطُوا إِذًا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا للهِ للهِ[1].

(١) إنجيل متى، الإصحاح ٢٢: ١٥-٢١.

وفي إنجيل مرقس نقرأ (١٣) ثُمَّ أَرْسَلُوا إِلَيْهِ قَوْمًا منَ الفَرِّيسيِّينَ وَالْهيرُودُسيِّينَ لكَيْ يَصْطَادُوهُ بكلمَة. (١٤) فَلَمَّا جَاءُوا قَالُوا لَهُ: «يَا مُعَلِّمُ، نَعْلَمُ أَنَّكَ صَادقٌ وَلاَ تُبَالي بأحَد، لأَنَّكَ لاَ تَنْظُرُ إِلَى وُجُوه النَّاس، بَلْ بالْحَقِّ تُعَلِّمُ طَرِيقَ الله. أَيَجُوزُ أَنْ تُعْطَى جزْيَةٌ لقَيْصَرَ أَمْ لاَ؟ نُعْطي أَمْ لاَ نُعْطي؟» (١٥) فَعَلمَ رِيَاءَهُمْ، وَقَالَ لَهُمْ: «لمَاذَا تُجَرِّبُونَني؟ ايتُوني بدينَار لأَنْظُرَهُ.» ١٦ فَأَتَوْا به. فَقَالَ لَهُمْ: «لمَنْ هذه الصُّورَةُ وَالْكتَابَةُ؟» فَقَالُوا لَهُ: «لقَيْصَرَ». ١٧ فَأَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُمْ: «أَعْطُوا مَا لقَيْصَرَ لقَيْصَرَ وَمَا لله لله». فَتَعَجَّبُوا منْهُ»[1].

وفي إنجيل لوقا نقرأ أيضا: » (٢٠) فَرَاقَبُوهُ وَأَرْسَلُوا جَوَاسيسَ يَتَرَاءَوْنَ أَنَّهُمْ أَبْرَارٌ لكَيْ يُمْسكُوهُ بكَلمَة، حَتَّى يُسَلِّمُوهُ إِلَى حُكْم الْوَالي وَسُلْطَانه. (٢١) فَسَأَلُوهُ قَائلينَ: «يَامُعَلِّمُ، نَعْلَمُ أَنَّكَ بالاَسْتقَامَة تَتَكَلَّمُ وَتُعَلِّمُ، وَلاَ تَقْبَلُ الْوُجُوهَ، بَلْ بالْحَقِّ تُعَلِّمُ طَرِيقَ الله. (٢٢) أَيَجُوزُ لَنَا أَنْ نُعْطيَ جزْيَةً لقَيْصَرَ أَمْ لاَ؟» (٢٣) فَشَعَرَ بمَكْرهمْ وَقَالَ لَهُمْ: «لمَاذَا تُجَرِّبُونَني؟ (٢٤) أَرُوني دينَارًا. لمَن الصُّورَةُ وَالْكتَابَةُ؟» فَأَجَابُوا وَقَالُوا: «لقَيْصَرَ». (٢٥) فَقَالَ لَهُمْ: «أَعْطُوا إذًا مَا لقَيْصَرَ لقَيْصَرَ وَمَا لله لله»[2].

وعرف العالم المسيحي جهودًا ترمى إلى ربط الأخلاق المسيحية بالمجتمع، وجعلها قابلة للتطبيق فيه، على نحو جدى عقب حركة الإصلاح، متخذة من (كالفن) نموذجًا رياديًا لها. إلا أن تلك الجهود قوبلت بالرفض من الأغلبية، ولم تصبح أبدًا جزءًا من العقيدة الأرثوذكسية، اللهم إلا في منظور أشياعها. ولم يتحرك الضمير المسيحي صوب تمديد علاقية تعاليم المسيح بساحة العلاقات الاجتماعية والتشريع العام، إلا بعد أن أدت الثورة الصناعية في انجلترا إلى الوصول في استغلال الإنسان إلى مستويات عالية للغاية من القسوة والتحقير. ولم يكتسب الاهتمام بهذه المسألة طابع العمومية، إلا في العقدين، أو في العقود الثلاثة الأخيرة، كرد فعل على العنصرية والشيوعية والحرب العالمية الثانية. وحتى عند هذا الحد لم يختر العقل المسيحي أن يدشن أخلاقية مسيحية شبيهة بمفهوم الأمة. فبينما سلم العقل المسيحي بالحاجة إلى تعاليم المسيح على الصعيدين السياسي

(١) انجيل مرقس، الإصحاح: ١٢: ١٣-١٧.

(٢) انجيل لوقا، الإصحاح ٢٠: ٢٠- ٢٥.

والاجتماعي، فإن تأكيده لعلاقية المسيح هذه جاءت على نحو غامض، من مدخل معارضة ما يفعله القياصرة الدنيويون. ولم يتطرق ذلك العقل أبدًا لبيان ما يريد المسيح من أولئك القياصرة أن يفعلوه(١).

أما في الإسلام، فإن كل شيء له علاقة بالله تعالى، ويقع في نطاق الأوامر الدينية الإلهية التكليفية. والأمة شرط ضروري، بحق، لكل تقوى، ولكل فضيلة. وهذا هو علة وصف الله تعالى للمؤمنين بقوله: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١]، ويوضح القرآن الكريم هذا الأمر بوضوح أكبر بنصوص تجمع بين الأمر والنهي، والوعظ والإرشاد عبر خبرة أمة أخرى. فعلى صعيد الأمر يقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلائِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [المائدة: ٢]. وعلى صعيد النهي يقول الله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [المائدة: ٢٨]. وعلى مستوى الوعظ يصف الله تعالى الملعونين من البشر بأنهم ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾ [المائدة: ٧٨].

وهذا هو السبب وراء تحذير النبي ﷺ، الأمة من أنها «إذا رأت المنكر ولم تغيره، أصابها الله بعذاب من عنده». وفسر حكمه هذا بمنطق أنه حينما يقع المنكر في السر فإنه لا يؤذي إلا الواقعين فيه. أما حينما يجاهر به فاعله، ولا يمنع من ذلك، فإن ضرره يصل إلى الجميع. يقول النبي ﷺ، فيما رواه الترمذي: «والذي نفسي بيده، لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عذابا من عنده، ثم لتدعونه فلا يستجاب لكم»(٢).

---

(1) Barth, Against the Stream, PP. 29-31.

(٢) راجع في التفصيلات: تفسير الآية ٨٩ من سورة المائدة، في: إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار المعارف، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩، ج٢، ص ٨٣-٨٤.

وبوسعنا أن نخلُص إلى المزيد من مبررات وجود الأمة، عبر تحليل الوعي الأخلاقي والأخلاق الشخصية. فالوعي الأخلاقي يكشف عن حقيقة وحدة الأمر الأخلاقي، وأن المضامين المستنبطة منه لا تُطبق، ولا يكون لها معنى، إلا ضمن شبكة العلاقات بين الإنسان والطبيعة والبشر التي يعيش الفاعل الأخلاقي في سياقها. وترتيبًا على حقيقة أن عبادة الله تعالى، تتمثل في تحقيق مشيئته، وكينونة القيم في تلك المشيئة، بمعنى أنها الجوهر الذي يُستمد منه كل شيء قيمته، فإنه إذا كانت علة وجود الإنسان على الأرض هي عبادة الله تعالى، فإنه يغدو لزامًا عليه أن يرابط في ساحة العلاقات البشرية المتبادلة، التي يمكن تجسيد القيم الأخلاقية بواسطتها.

وتمامًا كما أنه يستحيل أن نطلب من روح انفصلت عن جسدها، ولم تعد مرتبطة بالزمان والمكان، أن تُجسِّد القيم النفعية، فإن من الهراء توقع تجسيد القيم الأخلاقية في أرض الواقع، بواسطة راهب ناسك في صومعته، غير مرتبط بغيره من البشر بعلاقات تجارة وصداقة ومصاهرة وجيرة وإنتاج واستهلاك للسلع المادية، وحرب وسلام، وتجربة وحكم، ورسالة وتعليم، واستجمام وتمتع بالجمال، وعلاقات مؤاخاة.

وتظل القيم الأخلاقية جواهر مثالية متعالية، ما لم تُفعل في صميم بنية العلاقات بين البشر في مختلف مجالاتها. فالأخلاقية تفترض هذه العلاقات، وهي مستحيلة بدونها. ومقتضى هجر علاقة إنسانية ما، مع الوجود، أو الانسحاب منها، هو الحكم على القيمة المرتبطة بها، أي على القيمة التي تمثل تلك العلاقة أداة تفعيلها، بعدم التجسد في أرض الواقع. ومعنى ذلك، أن حياة العزلة التي يحياها صاحب النزعة الفردية، أو الناسك، أو الزاهد، أو الراهب، تعني في التحليل الأخير تقليص عالم القيم. ذلك أن المبدأ الإرشادي لهذا النمط من الحياة هو اعتبار أن القيم المتضمنة في وعي الفاعل الإنساني، وفي روحه هو نفسه في تفرده وعزلته، تشكل وحدها عالم القيم، أو تمثل القيم العليا التي يجب التضحية بكافة ما عداها من قيم في سبيلها.

والقول بأن عالم القيم قاصر على تلك القيم الشخصية، يعني الطعن في حقيقة جلية هي وجود قيم أخرى، على نحو يمثل نزعة أخلاقية أحدية حصرية وقسرية. أما القول بأن تلك القيم الشخصية جديرة بالتضحية بما عداها من قيم من أجلها، فيتضمن نوعًا من

فقدان الإحساس بالقوة المحركة الحقيقية المتضمنة في القيم الأخرى، وحكمًا زائفًا على تراتبية القيم، بل هو نفي للغاية النهائية للقيم. ولا غرابة في ضوء ذلك، أن عاش كل من اختاروا حياة العزلة من البشر، من النُسَّاك والزُهَّاد على مدى التاريخ، حياة ملؤها الضنك والإسراف والقسوة[1].

وحينما يتم تحديد البعد الأخلاقي من مدخل شخصي، فإنه تنبثق منه بالضرورة نزعة فردية، نهاية منطقها هي: الأنانية. ذلك أن هذا التحديد يعتمد في التحليل الأخير على المحددات الداخلية للفاعل الأخلاقي التي لا حكم عليها غير ضميره. وقد يصبو الفاعل الأخلاقي إلى أنبل المثل وأكثرها إيثارًا. إلا أن ما يجعل إرادته أخلاقية ليس نبل مضمونها، ولا غيرية محتواها عل مستوى النية، بل الطريقة التي تتجسد بها في أرض الواقع. فجعل المرء قراره الداخلي الشخصي هو المحدد الذي له الأولوية، أو هو المحدد الحصري الوحيد لبنيته الأخلاقية، يجعل منه شخصًا أنانيًا، هاجسه الدائم هو نفسه. وإن قال قائل بأن الانشغال بالنفس، نابع بحد ذاته من نزعة إيثارية، كما هو حال الشخص القدوة الثابت على رأيه، فإنه يقابل بضرورة التسليم بأنه كلما تعاظم السلوك الأخلاقي المرتبط بشدة الانخراط في العلاقات مع الطبيعة ومع غيره من البشر تدنت حميمية المثالية المتضمنة في ذلك السلوك سواء بالنسبة للفاعل الأخلاقي أو للجنس الآدمي. ومن هنا يميل صاحب هذا التوجه إلى تفضيل المثالية على الانخراط الفعلي في حومة الواقع.

وتمثل نموذج دعاة تحديد ما هو أخلاقي بقرار جواني، على مدى التاريخ، في الرهبان والنُسَّاك من كل الأمم في كل العصور. وهم أناس تقوم أسسهم الأخلاقية على العزلة عن الحياة الدنيا، ومناصبتها العداء وهجرها وترويض النفس والتقشف.

ومن المتعارف عليه بين الخاصة والعامة أن الإسلام دين يشمل الحياتين الخاصة والعامة، للفرد والدولة، وكل مجريات الحياة، والتأمل الرفيع في السموات والأرض. ومن هنا فإن الإسلام غير متصور دون وجود أناس ينخرطون في نسيجه، وتتشكل بينهم وبين الطبيعة وبقية البشر لحمة علاقات، يتبادلون معهم علاقة التأثير والتأثر، ويقررون لغيرهم، ويقرر

---

(1) William James , The Varieties of Religious EXPERIENSE , NewYork :Mentor Books , New American Liberary , 1953 , PP. 269 FF, PP.276FF .

غيرهم لهم. ويأتي هنا حديث مشهور للنبي ﷺ، يقول فيه: «الدين المعاملة»، يعبر عن توجه الإسلام إلى الانخراطفي شئون الآخرين الدنيوية. فالدين -هو بالأحرى- النصيحة، أي التشاور مع الآخرين من أجل الخير. وتجد هذه الحقيقة تعبيراً عنها أيضًا في حنين حيٍّ بن يقظان بعد اكتشافه الحقيقة، وبعد وصوله إلى غاية ما يمكن للمسعى الشخصي أن يحققه من السعادة، كما تبين سلفا، إلى الحياة وسط مجموعة من البشر[1].

ب- أمة واحدة لا تتعدد: يقول الله تعالى: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»، ويقول سبحانه وتعالى: «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ». ومعنى هذا الأمر الإلهي أن على المؤمنين أن يجعلوا لأنفسهم نقطة ارتكاز وحيدةً يلتفُّون حولها، على هدف واحد يعلو على ما عداه، وقيمةً مفتاحيةً تأسيسية تجمع كلَّ أنشطتهم تحت معنى واحد شامل لها جميعا هي: عبادة الله تعالى. فالأمة واحدة في كينونتها، ويتعين أن تظل واحدة على الدوام؛ لأن الله واحد، وعبادته واحدة، وإرادته المتعلقة بالجنس البشرى كله وبكل مكان وزمان المبينة في القرآن الكريم والسنة النبوية والمتبلورة في الشريعة واحدة. والبشر جميعا سواسية أمامه، وإرادته بالنسبة لهم أفرادًا وشعوبًا واحدة بشكل مطلق. فهو سبحانه لا يكلف أي شعب أو عرق أكثر أو أقل مما يكلفَ به كل شعب أو جنس آخر.

ومن هنا فإن أساس واحديَّة الأمة دينيٌّ أخلاقي وليس بيولوجيًا أو جغرافيًا أو سياسيًا أو لغويًا أو ثقافيًا. ولهذا السببَ سمَّى النبيُّ ﷺ اليهود أمةً برغم كونهم يعيشون في المحلة نفسها التي يعيش فيها المسلمون، وينتمون إلى الجماعة السياسية واللغوية والثقافية نفسها. ولكن لما كانت عقيدتهم الدينية والأخلاقية مختلفةً، فإن النبي ﷺ اعتبرهم أمة قائمة بذاتها. ولا يعترف الإسلام بتأسيس أي أمة على آصرة النسب أو الجغرافيا أو السياسة أو اللغة أو الثقافة. فقط يعترف الإسلام بالأمم المؤسسة على الدين. بتعبير آخر، لا يقر الإسلام تقسيم البشر وفق القوم والعرق والدولة والقارَّة على شاكلة ما هو معروف في الثقافة الغربية الحديثة.

---

(1) Ibn Tufail,Hayy Ibn Yaqzan ,TR. George N.Atiah,In A Sourcebook in Mediieval Political Phlosophy , ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi , Glencoe ,iii : The Free Press, 1963.

ولا يعني ما سلف نفيَ حقيقة أن الوحدة الدينية للأمة قابلة لأن تتعزز بهذه الأشكال الفرعية الأخرى من الوَحْدة، وأن تتكامل معها. فالوحدة في الفضاء المكاني أو الجغرافيا، وفي اللغة والثقافة، وفي النسب والعرق، يمكن أن تساعد - بل هي تساعد في الحقيقة بالفعل -في تعزيز الوحدة الدينية. فمن مبادئ الشريعة الإسلامية أن «الأقربون أولى بالمعروف»[1]، وكل ما يقرره الإسلام في هذا الصدد هو عدم السماح لأي نوع من أنواع القرابة المادية بأن يقرر سلوك الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة، بحيث يعلو على العامل الدينيو الأخلاقي. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. ومن الواضح أن القرابة الطبيعية تابعة للفضيلة والتقوى، وثانوية بالمقارنة مع القيمة الأخلاقية والجدارة الشخصية، وليس العكس.

أساس الأمة إذن، ليس مسألة مَوْلد وجغرافيا ولغة. فهذه العوامل خارج إرادة الفرد، وفي حكم الضرورية. أما الأمة بوصفها أخوَّةً دينية أخلاقية، فهي رابطة حرة بين أفراد بهدف تجسيد عالم القيم، وبالمفهوم الإسلامي التقليدي تحصيل السعادة في الدارين لأنفسهم وللإنسانية جمعاء. والإنسان لا يولد في تلك الأمة بالصدفة العمياء دون اختيار منه، بل بوصفه إنسانًا راشدًا يختار ويقرر الانضمام إليها. ومن ثم هي ليست جماعةً طبيعة، بل هي مجتمع ناشئ عن قرار حُرٍّ.

ومع بداية الحركة الإسلامية عقب الهجرة إلى المدينة المنورة، وفي العام الهجري الأول، كانت القبيلة بوصفها الشكلَ البسيطَ للجماعة الطبيعية الفطرية، والإمبراطورية بوصفها مجتمعًا سياسيًا مؤسَّسًا على العرق واللغة والثقافة والتاريخ، معروفتين وتزدهران. وجاء الإسلام فعصف بهما معًا، وأسَّس مجتمعًا نقيًا حرًا قائمًا على أخوة عالمية تحت لواء الشريعة الديني والأخلاقي، ودعا كل البشر إلى الانضمام إليه. وكان هذا ولا يزال هو أعظم إبداع في التاريخ الاجتماعي للإنسان. فالمسيحية نجحت في إقامة مجتمع من بين مرتكزاته: الدين والأخلاق. إلا أن المحتوى الديني والأخلاقي اللازم للتنصير في ذلك المجتمع تم تقليصه - للأسف - إلى الحد الأدنى، بحصره في مجرد فعل

(١) الأقربون أولى بالمعروف واحد من المبادئ العامة للتشريع في الإسلام.

الإيمان الذي يسمو على التجريب، وأخلاقية النية في أنقى صورها. وكلا الأمرين سرّيّ باطني، ويعتمد بالكلية على ضمير الفرد في تنفيذه ونقده وتقويمه.

وبمجرد إضفاء طابع عام أو مجتمعي يُعتَدُّ به على مضمون المسيحية، انقسم العالم المسيحي على نفسه بخصوصه، وعاد جزءٌ منه إلى الأشكال المجتمعية المؤسسة على الروابط الفطرية التي كانت قائمة قبل مجيء المسيحية. وعكست الانقسامات الكنسية المبكرة التي ظهرت في المجمع المسكوني في كل من نيقية وخلقدونية، إلى حد بعيد المواجهة بين التقاليد السامية والطائفية الإغريقية. وبالمثل كان الانشقاق الكبير الذي حدث عام (١٠٥٨م) معبِّرًا عن الانقسام بين الشرق والغرب. وأخيرًا، كان للتوجهات القومية للألمان والإنجليز والهولنديين والإيطاليين، في ظل حركة الإصلاح في القرن السادسَ عشرَ القدْحُ المُعَلَّى في تقرير محصلّة الأطروحات الخمس والتسعين التي اقترحها الراهب الكاثوليكي (مارتن لوثر)، الثائر على الكنيسة الكاثوليكية، على رؤسائه[1].

أما في الإسلام فإن الاختلاف والتفرُّق في الدين أو الاستقلال الأخلاقي في صف الأمة غيرُ مشروع. فالتفرُّق في دين الأمة بدعة ضلالة؛ لأن الأمة في الحس الديني الأخلاقي كالبنيان المرصوص الواحد الثابت. ومقتضى القول بغير ذلك هو السماح للمسلمين باتباع أديان أو مبادئَ أخلاقية غير تلك الخاصة بالإسلام، وهو أمر لا يقبله العقل. وعلاوة على ذلك، فإن القول بوجود متسع للتنوع الديني الأخلاقي داخل الإسلام، يعني نبذ التوحيد. ويرقى القول بذلك إلى مصاف التسليم بالتعايش بين منظورين متقابلين للحقيقة. ولا يمثل ذلك توجهًا نقديًا؛ لأن المسألة هنا ليست متعلقة بنفي إمكانية وجود دعوى ودعوى مضادة لها، وإنما بإمكانية وجود حقيقة عُلْيا جامعة قابلة للمعرفة النقدية بها، يمكن بالاستناد إليها التوفيقُ بين الدعاوى المتقابلة، وتَسوية الخلافات. وموقف الإسلام على وجه التحديد هو معارضة القول بتعدُّد الحقيقة العليا، ولكنه ليس ضد طرح رؤى حول تلك الحقيقة. فقط يطالب بأن تكون تلك الرؤى مسئولةً. وسنَّ الإسلام آلية الإجماع لتأطير الرؤية المسئولة. وفي حين يسمح الفقه

(١) للاطلاع على تفصيلات التاريخ الفكري للكنيسة، راجع:

Chris Maunder ,Documents of of the Christian Church, edited by :H enry Bettenson, Oxford: Oxford University Press , 1963

الإسلامي للمفسِّر المجتهد المجدِّد بالخروج على ما أجمعت عليه الأمة، فإنه يفرض عليه السعي لتحصيل إجماع الأمة على ما ارتأه، وإلا ظل رأيه في عداد البدعة المرفوضة.

إلا أن القول بوَحْدة الأمة دينيًا وأخلاقيًا، لا يعنى عدم السماح بأي تقسيم إداري لفضائها المكاني. فمن الممكن إيجادُ تقسيمات إدارية داخل الأمة بالقدر الذي تتطلبه الفاعلية. فلقد أقرت المدرسة الشافعية بخصوص تحديد بداية رمضان وبداية شوال - المرتبطين على التوالي ببداية الصوم وبداية الفطر، وبموعد إخراج زكاة الفطر - تقسيمًا إداريًا تبلغ معه المحلة من الصغر أربعة وعشرين فرسخًا (ما يوازى ١٩٢ كيلومتر)(١).

ويمكن القول، بلاغضاضة، أن التطورات غير المسبوقة في تكنولوجيا الاتصال قد جعلت العالم كله كأنه مقاطعة واحدة. وأيًا كان الأمر فإن الإدارة العامة لا تتعلق بمجرد إمكانية الاتصال. ويمكن القول بأن الأمة لاتزال تقبل التقسيم الإداري بالقدر الذي يتطلبه قيامها بدورها بكفاءة وفاعلية. وينبغي أن لا يغيب عن بالنا في هذا الصدد أن الاستقلال الذاتي الإداري في سياق تقسيم إداري ما للأمة لا يعني استقلالا تشريعيًا لكل محلة. فصنع القوانين في الإسلام محكوم بنظام تشريعي كامل. وفي ظل هذا النظام يجري التمييز بين المبادئ العامة وتطبيقها. ولا محل لما يسمى التغيير بالنسبة للمبادئ العامة لجمعها بين كونها منزَّلةً من عند الله وعقلانيتها. ويقف فضاء الإبداع الإنساني بخصوصها عند حد بلورة المبدأ العام أو القيمة في موجه إرشادي للسلوك محدَّد وملموس. دور العقل الإنساني بخصوصها، بتعبير آخر، عملية صياغة مبادئ الشريعة في قواعد قانونية إرشادية آمرة، وتنفيذ تلك الموجهات الإرشادية بتطبيقها. والصيغة الوحيدة المعيارية لتلك القواعد الإرشادية الآمرة هي التي جاءت بها السنة النبوية، لكونها حائزة على قبول رباني. يقول الله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً ﴾ [الأحزاب: ٢١]، أما الوصفة الإرشادية التي يجود بها عقل أي إنسان آخر، فهي جهد بشري غير معصوم يخضع

(١) راجع: عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت، باب: بداية رمضان وبداية شوال، ج١، ص ٥٤٨-٥٥٥. قال الشافعية: إذا ثبت رؤية الهلال في جهة وجب على أهل الجهة القريبة منها من كل ناحية أن يصوموا بناء على هذا للثبوت. والقرب يحصل باتحاد المطلع بأن يكون بينهما أقل من ٢٤ فرسخا تحديدا. انظر هذا المصدر ج٢ ص ٢٤٢.

للاختبار لإثبات توافقه مع مجمل القرآن والسنة من جهة، ولتحصيل إجماع الأمة عليه من جهة أخرى. فالجهد الإبداعي لأى فريق من الأمة سواء في صياغة وصفة إرشادية أو في تطبيقها يظل مجرد رأى ينادى به هذا الفريق من جانبه بخصوص الشريعة الإسلامية، يتعين على من طرحوه السعي لتعميمه، بتحصيل قناعة المسلمين في كل أرجاء العالم بصحته، أو العزوف عنه وتغييره فيما لو تمسَّك الرأي العالمي الإسلامي، في الجدل الذي يدور بشأنه، بمعارضته بقوة[(١)].

وباستثناء اللحظة التاريخية الراهنة، كانت الأمة طيلة تاريخها كيانًا واحدًا متماسكًا ومتراصًا، على صعيد الخضوع الكامل لحكم الشريعة الإسلامية. أما على الصعيد السياسي فلم تكن الأمة مُوحدة في كيان سيادي واحد إلا في عهد الخلفاء الراشدين والعهد الأموي (من عام ١٠ هـ حتى عام ١٣١ هـ/ ٦٣٢-٧٤٩ م). ثم انقسمت عبر تاريخها على مدى ما يربو على اثني عشر قرنًا بين وحدات سياسية متعددة. وكانت وحدة التشريع هي الأقوى، ومنه استمد العالم الإسلامي مؤسساته ونظامه الأخلاقي وأسلوب حياته وثقافته. وعلى تلك الوحدة في التشريع تربى المسلمون من كل الأجناس، وانصهروا في بوتقة عقيدية واحدة، وفي أخوة واحدة ملتزمة بنفس المبادئ العليا. وصمدت وحدة الأمة في التشريعات الإسلامية أمام كل مخاطر التجزئة، بما فيها الغزو الخارجي، على مدى أربعة عشر قرنا من التاريخ الإسلامي.

ويمكن القول بحق، بأن الشريعة الإسلامية هي رأس حربة الوحدة الإسلامية عبر العالم، وعمودها الفقري، في آن واحد. وهي الحقيقة التي تجعل الأمة جسدًا واحدًا من الأخوة العالمية الحقة، الانتظام في سلكها مفتوح لكل البشر، إما بالإمكان بحكم المولد، وإما بالفعل بقرار شخصي أخلاقي حر[(٢)].

---

(١) دو أن هذا هو السبيل الوحيد للجمع بين الاجتهاد الإبداعي الدينامى، وبين الإجماع والتوافق كغاية مرغوب فيها بذات الدرجة. فكل من الاجتهاد والإجماع قيمة تُشكِّل جزءًا لا يتجزأ من الرؤية الكلية الإسلامية ونظامها المعيارى.

(٢) يمكن المضاهاة بين الدور الإدماجى للشريعة الإسلامية، وبين دور تشريعات صولون في تحقيق اللحمة بين الجماعات الإغريقية التي كانت متفرقة حول بحر إيجة، وجمعها في وحدة ثقافية واحدة.

ج- طبيعة وحدة الأمة:

(١) وحدة الأمة شاملة: لا يحتاج أحد، فيما نأمل، إلى دليل على أن الإسلام نظام حياة شامل. فالإسلام لا يقسم الحياة الدنيا إلى مقدس ودنيوي مدنس. ولا يقسم الحياة إلى ديني وعلماني. ولا يقسم البشر إلى رجال دين وعوام. بل يرى أن كل تلك التقسيمات مصطنعة وغير طبيعية وعديمة المنطق. فكل هذه التقسيمات نشأت تاريخيًا ضمن تقاليد غير إسلامية، مرتبطة بالمسيحية في المقام الأول، بسبب العداء المستحكم بين السيد والعبد في التقاليد الرومانية الإمبراطورية، التي وُلدت المسيحية، وتشكّلت، في ظلها.

فالإسلام وثيق الصلة بفلسفة الدين، أي بأسمى المبادئ الماورائية، جنبًا إلى جنب مع أدق تفصيلات مجريات الحياة الشخصية اليومية. ونقرأ في محكم التنزيل إثباتًا لثنائية الوجود الخالق المتعالي والمخلوق الفعلي، ولفطرة الإنسان ومصيره، وحريته ومسئوليته، وانتظام الكون، ووحدة الحق والقيمة. ونقرأ في القرآن أيضاالأمر بالرد على التحية بأحسن منها أو بمثلها على الأقل: ﴿وإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦]، والأمر بالاستئذان لدخول بيوت الغير ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٢٧) فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٢٧، ٢٨]، والأمر بخفض الصوت عند مخاطبة الآخرين ﴿وَلا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (١٨) وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ [لقمان: ٨، ١٩]، وفيما بين هذين النوعين من التوجيهات يتضافر القرآن مع السنة النبوية في تزويد الأمة بنظام كامل لشعائر ولأبعاد الحياة السياسية والاقتصادية والأخلاقية والاجتماعية. حقيقة أن القرآن لم يقدم كل التفصيلات، ولكنه أمدَّ البشرية بكل المبادئ، وبعض التفصيلات، على سبيل المثال لا الحصر. وحظيت بعض المجالات ببيان تفصيلي قرآني أكثر من غيرها، وفق ما تحتاجه البشرية من التفصيل والإجمال. وحذت السنة حذو القرآن في ذلك. وبرغم عدم تطرق القرآن والسنة النبوية لكافة تفصيلات الحياة، فإن القرآن بكل شيء في الوجود حقيقة لا ريب فيها. فما لم

يفصح به القرآن والسنة من تفصيلات، منوط بالمسلمين تفصيله وتحديده. ولا ريب أن المسلمين قاموا بتلك المهمة على أكمل وجه، واستنبطوا من القرآن والسنة أشمل نظام قانوني عرفه الإنسان على مدى التاريخ[1].

والأساس الفكري لشمول الإسلام لكل ما في الوجود على هذا النحو هو بدهية كون أي نشاط إنسانيٍ حاملاً لقيمة ما. ولمّا كانت غاية وجود الأمة هي تجسيد القيمة في أرض الواقع، فإنه ينبغي لها - ترتيبًا على ذلك -السعيُ إلى إثراء فرص تحقيق هذه الغاية، ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً. ومفاد ذلك أن الأمة صاحبة قرار ما بخصوص أي نشاط إنساني. وما دامت الشريعة شاملة لكل شيء، فإن الذراع التنفيذيةوالقضائية للأمة يشمل كل الأنشطة الإنسانية بلا استثناء.

(٢) أمة ذات مضمون ملموس: من الممكن أن يكون الطابع العام لأى وحدة شكليًا ومجردًا. والحق أنه كلما تعاظمت درجة الشمول غلب الطابع الشكلي والتجريدي عليها. ومن الممكن دمج ديانة أو رؤية كونية، أو أخلاقية بكاملها في كلمات قليلة مجردة قابلة لأن تصير عديمة المعنى، لكونها تعنى كل شيء. وفي المقابل، لم تقم صفة الشمول في الإسلام على التضحية بالمحتوى الملموس، بل على العكس تناغمت معه بوجود تشريعات إرشادية محددة لكل المرغوبات الأخلاقية. وحينما يتعلق النشاط الإنساني بمجالات يصعب حكمها بالقانون، نجد أقوالاً مأثورة تعمل كموجهات له بكل أبعاده وأدق جوانبه.

وأمثلة الرؤى الشاملة عديمة المضمون كثيرة. فالمفكر الهندوسي المتأمل يعني بكلمة أم (om) كل شيء في هذه الحياة الدنيا وما وراءها. ويبارى المتصوف المسلم المتأمل، ذاك المفكر الهندوسي بكلمة هو (HU) ومن اللعب التي تروق للفلاسفة الارتقاء بتجريداتهم إلى مستوى الصيغة الواحدة الشاملة للكل. إلا أن الحقيقة المحزنة في هذا الصدد أن البشر وجدوا في ظل هذا المصطلح المفتاح الأحادي المقطع، متسعًا للتوزع على طول متصل يبدأ

---

(١) القرآن والسنة هما المصدران النهائيان لكافة التشريعات الإسلامية. وتغطى مدونة تقنين الشريعة الموسعة والضخمة كل مجالات الأخلاق الشخصية والاجتماعية. ومن الجلى أن أساس شرعية أي قاعدة إرشادية إسلامية هو استنادها إلى دليل ما، في هذين المصدرين الأساسين.

بحياة الطهر، وينتهي بحياة الرذيلة والوثنية. وكل من الهندوس والمتصوفة يعرف أن المصطلح الذي يطرحه لا يمكن أن يكفل وقف انحراف البشر عن جادة السبيل.

وبالمثل، بينما كان المستهدف الرئيس لعيسى عليه السلام هو تحطيم نزعة التقيد الحرفي المتحجر بنصوص الشريعة، أو بالأحرى حرفية اليهود وتحجرهم في فهم الشريعة، واعتبارهم ما هو مجرد بطبيعته ماديًا، فإن حوارييه اختاروا أن يحولوا رؤيته الأخلاقية والمنزلة من عند الله في أساسها، إلى نظام مطلق، الفضيلة كلها في ظله شأن شخصي متعلق بضمير الإنسان. ونصبوا كلمة «المحبة» مكان الرمز الهندوسي الذي حشد فيه المفكر الهندوسي الحقيقة الهندوسية الماورائية. وضمَّن المسيحيون كل شيء في كلمة المحبة. وصارت مقولة القديس أوغسطين: «أحب الله، وافعل ما تشاء» قاعدة سلوكية يمكن أن يستخدمها الإنسان في تبرير كل ما يحلو له.

ومن المُسلَّم به أن الله تعالى عليم ببواطن ما حدث في تاريخ الأديان، وهو العليم بالشراك التي تواجه الإنسان في هذه الحياة الدنيا، ومطلع على مواطن الضعف التي قد تعترى تدينه، كما تشهد بذلك آيات كثيرة بالقرآن الكريم. ومن هنا فإن الأمر الطبيعي الوحيد، أن الله تعالى لم يمن على البشرية في الإسلام، الذي جاء لإصلاح ما لحق بالدين عبر التاريخ، بتزويدها بمبدأ عام واحد أو بالمزيد من المبادئ العامة فحسب، بل بمنحها محتوى الفضيلة ومادتها المحددة، وما يتعلق به من أوامر نواهي. ووضع الإسلام على كاهل الإنسان المكلف حالة عدم وجود نص بخصوص محتوى معين، أن ينقب بنفسه عن المبدأ الحاكم له، ويرسيه.

ويصير الإسلام بجمعه بين الشمول والمحتوى، بكل جلاء، وحدة متراصة كلية التناغم. فهو يسعى إلى بناء نظام واحد، كامل بكل تفصيلاته، منظم لكل نواحي الحياة الإنسانية من المهد إلى اللحد. ويأخذ غير المسلمين على الشريعة كونها شاملة[1]، وهم محقون في وصفهم للشريعة بهذه الصفة. فجمع الإسلام بين الشمول والمحتوى أمر لا جدال فيه. إلا أن هذه السمة تمثل العلامة الفارقة للإسلام ووجه تفرده وتميزه.

---

(1) William MacNeil , The Rise of the West , Chicago University Press, 1964 , s.v. "The Shariah "

(٣) أمة دينامية: النظام القائم على وحدة متراصة وتناغم كلى، حصري ومغلق، بحكم تعريفه، تجاه المواد الغريبة عنه. هذا هو لب نقد المستشرقين لشمول الشريعة ومحتواها. فالشريعة، بزعمهم، بوصفها نظامًا كاملاً وتامًا يمكن أن تحقق لحظة عظيمة بحق في تاريخها لا تقبل أن تتكرر، هي لحظة وصولها إلى الكمال. وبمجرد الوصول إلى تلك الذروة، لا يعود أمامها غير أن تأخذ في الانحطاط، لأن التجدد الذاتي الأبدي سيتجاوزها. فالنظام الكلى التناغم لا يستطيع أن يتغير ليتكيف مع المستجدات، ويجد نفسه بالضرورة معارضًا للتجديد، وسينظر إلى أي تغيير على أنه بدعة. وهذا النقد صحيح بدوره، ولكنه ليس نقدًا للشريعة، بل للفقهاء المسلمين ومقلديهم الذين أعاقوا عن عمد قابلية الشريعة للتطور واستيعاب المستجدات. والحق أن أسلافنا في العصور الوسطى هم الذين ساروا بالإسلام على هذا الطريق، لما أغلقوا باب الاجتهاد، وأعلنوا أن الإجماع هو إجماع السلف الأول، الصحابة ثم التابعين، ومن ثم لا مجال للتجديد. وبوسعنا الآن أن نتعاطف مع رؤيتهم في ضوء حاجة زمانهم، ونلتمس لهم العذر. إلا أنه من غير المعقول أن يسير المسلم المعاصر على دربهم بخصوص موقفهم من الاجتهاد.

فلقد كان الأصوليون الذين بلوروا أحكام الشريعة في العصور الوسطى، ووصلوا بها إلى أعلى مستوى من الكمال، حريصون على أن يضمنوا قواعدهم أدق آلية لتجديد الشريعة لنفسها بنفسها [١]، وقدموا للمسلمين كلاً من التشريع الكامل، وآليات ووسائل تجديده، وجعله أكثر كمالاً، أو الحفاظ على كماله وصلاحيته لكل مكان وزمان. وباستثناء محاولات معدودات في العصر الحديث، لم يستفد المسلمون من آلية التجديد الذاتي للشريعة (الاجتهاد، والإجماع، والاستصحاب والإحسان والمصالح المرسلة، وما شاكلها). ولسنا هنا في مقام تحليل تلك الآلية. فقط يلزمنا التدقيق في الأساس النظري الذي تستند إليه.

فالإسلام هو دين الوسطية. يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ

(١) بوسع القارئ الاطلاع على تفصيلات آلية التجديد الذاتي في أي كتاب خاص بأصول الفقه تحت عناوين: الاجتهاد والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فالإسلام جامع بين العام والخاص، والكلي والمحدد، والشكل والمضمون، والواحد الكلى المتناغم والتعددية، والفردي والفريد، وهذا هو مصدر قوته. وهو يزودنا بالمبدأ العام، مقرونا بالسماح لنا بالخروج عليه عند الضرورة الملجئة، أي حينما نكون أمام التضحية بقيمة أعلى، بذات السعي لتحصيل القيمة المتضمنة في ذلك المبدأ العام. فالنهي القرآني عن السرقة والقتل وأكل لحم الخنزير، والأمر القرآني بالصلاة والصوم وتوقير الوالدين وحتى بالحج، كل هذه النواهي والأوامر يبيح الإسلام الخروج عليها، فيما لو كان الوفاء بها سيؤدى إلى انتهاك قيمة إسلامية أعلى، أو يهدد تحققها. والمبدأ الوحيد الذي لا استثناء فيه هو التوحيد. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا﴾ [النساء: ١١٦]. ومن هذا الانفتاح للإسلام أمام إمكانية التدخل في أحكامه ذاتها، تتشكل ديناميته. حقيقة أن الإسلام أعطى الإنسان حجرات كثيرة موصدة الأبواب، ولكنه أعطاه أيضا مفاتيح تلك الأبواب.

وإذا كان مسلموا القرون الأخيرة لم يستخدموا تلك المفاتيح، وأبقوا أنفسهم حبيسي تلك الغرف، فإن مسئولية ذلك تقع على كاهلهم وحدهم. وفيما عدا مبدأ التوحيد لا يوجد أي مبدأ آخر يتصف بالحرمة المطلقة. فالإسلام هو دين التوازن والوسطية. وكما هو الحال بالنسبة للفن الإسلامي - كل فنونه بما فيها الأدب - المبنى على مبدأ التوازن ذاته، فإن جوهر قيمه مرتبط على الدوام بتوازن دقيق بين شرين، أو توليفة دقيقة من القيم المتباينة. وعبَّر (ابن تيمية) في كتابه «السياسة الشرعية» بأسلوب جميل بقوله، أن الإسلام هو دين الله الوسط، لا إفراط فيه ولا تفريط. وهذه الخاصية هيالتي تخول الإسلام الحق في تسمية نفسه دين الفطرة، أي ديانة الحياة نفسها على الكيفية التي فطرها الله تعالى عليها. ومن الشواهد المعبرة عن توازن الإسلام ووسطيته وديناميته منقطعة النظير، تلك الإجابة التي رد بها النبي على نفر من المسلمين دفعتهم الحماس لدينهم إلى أن يأتوه بين معلن بأنه من الآن سيصوم الدهر كله، وقائل أنه سيقوم الليل كله، وقائل أنه سيعتزل النساء، فرد عليهم ﷺ بقوله: «إني أصوم وأفطر، وأقوم ,وأنام،

وأنكح النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني ». وفي نصوص قرآنية يصعب إيرادها جميعا هنا، يؤكد القرآن على أن روح الإسلام هي الحكم الصائب الهادئ في التصرف تجاه الأمور التي تتساوى فيها إمكانيات الخير والشر. ومن الشواهد القرآنية البليغة على وسطية الإسلام، امتداح النقطة الوسط بين الشح والإسراف. يقول الله تعالى: ﴿ **وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا** ﴾ [الإسراء: ٢٩]. وتشمل تلك الأمور كل ما بالأرض من خيرات، التي لم يذكر القرآن إلا عينة منها، هي: النساء والبنين والذهب والفضة والخيل والماشية والزروع، جامعًا بذلك بين كل ما كان وما لايزال مرتبطًا بالحياة الدنيا في العقل الإنساني. ويذكر الله تلك الخيرات في موضع من زاوية ما فيها من شر، يأمر البشرية بالحذر من الوقوع فيه. يقول الله تعالى: ﴿ **زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (١٤) قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ** ﴾ [آل عمران: ١٤، ١٥]، وينبهنا الله تعالى في موضع آخر إلى ما في هذه المخلوقات من خير، وينافح عن طلب المسلم لها. يقول الله تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ويقدم لنا القرآن الكريم المبدأ الحاكم للتعامل مع ما بتلك الخيرات من إمكانيات الخير والشر، مُبينًا أن رؤية الإنسان للأمور على هواه، على غير النسق الذي بينه الله تعالى، مدعاة للضنك والضيق. ففساد المتاع الدنيوي مرهون بعدم وضعه في مقامه الصحيح، بتفضيل الإنسان له على مرضاة الله ورسوله وعلى بذل النفس وما تملك في سبيله. يقول الله تعالى:

﴿ **قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٢٤) لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ** ﴾ [التوبة: ٤٢، ٢٥].

ومن الواضح أن هذا الوسط الذهبي هو نقطة وسط بين مهدورين : الإفراط والتفريط ، وهو أيضا توازن بين نمطين للسعي لتحقيق نفس القيمة بالتأليف بلباقة بينها وبين كافة القيم الأخرى ، مع إعطاء كل منها وزنها الذي تستحقه .

(٤) أمة عضوية:الأمة وحدة عضوية ، بمعنى أن الأمة شبيهة بالجسد العضوي الواحد الذي تترابط أعضاؤه بعلاقة اعتماد متبادل فيما بينها من جهة ، ومع الجسد كله . فقيام العضو بوظيفته يخدم كل جزء آخر فيه ، ويخدمه في كليته . وفي المقابل ، فإن عمل الجسد كله يصب في صالح كل جزء فيه . ومن بين ما وصف الله تعالى به المتقين المفلحين أنهم : ﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ [الذاريات : ١٩]، ووصف أصحاب النبي بأنهم : ﴿ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الفتح : ٢٩]، وأصاب النبي كبد الحقيقة ، حين وصف الأمة بأنها «كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا» وحين شبهها «بالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر» .

وربما يكون الحديث النبوي السالف الذكر الذي يشبه الأمة بالجسد العضوي هو الوصف الأمثل للمجتمع الإسلامي . فالجسد العضوي حي . وحياته ذاتها ماثلة في عضويته ، أيفي علاقة الاعتماد المتبادل بين مختلف أعضائه ، بهدف مد الجسد كله بأسباب البقاء ، وتلقيها بدورها أسباب بقائها من ذلك الكل . وصفة العضوية بالتالي ليست نوعية حياة ، بل هي الحياة ذاتها . ذلك أن افتقاد الأمة لهذه الصفة ، يعني نكوصها على أدبارها إلى قبلية جاهلية ما قبل الإسلام . بل إن نظام الأمة العضوية مبني هو ذاته على عضوية مفترضة للقبيلة ، لا يمكنها البقاء بدونها . وما الأمة إلا بنية أكبر ، بها يتوسع مفهوم القبيلة ليشمل الإنسانية كلها .

وعلى ضوء ذلك ، فإن إنكار العضوية ، أو إنكار الحاجة إلى الأمة ، يعني التسليم بخيرية وجود أفراد لا رابطة بينهم ، كل منهم معزول عن الآخر ، على نحو لا يستحيل فيه الإسلام فحسب ، بل تستحيل الحضارة أيضا وبذات الدرجة ، وتغدو الحياة الإنسانية ذاتها مستحيلة ولا محل للتفكير فيها .

واحتمال المغالاة في درجة الاعتماد المتبادل وارد. فمن الممكن أن تصل درجة كثافة الاعتماد المتبادل حدًا، يصير الإنسان الفرد معه مجرد ترس في بنية أو آلة أكبر، لا تأبه بمتطلبات ارتقائه بنفسه وتحقيقه لذاته وتحصيله لسعادته. ورزح الوعي الإنساني على الدوام تحت وطأة شرور التأطير الانضباطي والنزعة الجماعية، سواء في عصر القبيلة أو المدينة أو القومية أو المجتمع العالمي. والمخرج الذي يصفه الإسلام للتخلص من تلك الآفة، هو، مرة أخرى: التوازن. ويعلن الإسلام أنه يسعى إلى تحقيق فلاح الفرد وفلاح الجماعة معا. ويشق الإسلام طريقه في وسطية بين الفردية المسيحية والقبلية اليهودية المطلقة، وجاهلية ما قبل الإسلام، مؤكدًا على قيم الوسطية، ونافيا لرذيلتي الإفراط والتفريط على طرفي متصل العلاقات بين البشر.

د- إمكانية إقامة الأمة: إيجاد أمة على الشاكلة التي سبق بيانها ليس أمرًا ممكنًا وحسب، بل هو الشرط الوحيد للنجاح، بل لصناعة التاريخ. فلم يحدث على مدى التاريخ أن أقيم مجتمع أو دين أو قبيلة أو دولة أو إمبراطورية، أو صنع تاريخ، أو تم إحراز نجاحات، إلا في ظل تحقق روح الأمة بدرجة ما. وكلما تعاظمت درجة الإحساس بها تعاظم الإنجاز وكان أكثر دوامًا. وكلما تدنت درجتها كان النجاح عابرًا أو الفشل أعظم.

والواقع أن روح الأمة هذه ضمان، لنجاح الشيطان نفسه، وإن على نحو مؤقت. فلو أن الشيطان وحزبه وفوا بمتطلباتها، فإنهم يحرزون نجاحا بالضرورة، وإن كان غير حاسم وغير نهائي، في التاريخ الإنساني. فلقد نجح الصهاينة، ونجح الإسبان بقيادة فرديناند وإيزبيلا في طردنا من إسبانيا. ونجح البريطانيون والفرنسيون والهولنديون في استعمار أراضينا. وذبح المغول ملايين البشر، وحرقوا أعظم مدننا. كل هؤلاء نجحوا في الماضي أو في الحاضر، لأنهم كانوا أكثر تمسكًا بمفهوم الأمة مما كان عليه المسلمون، أو لأنهم أكثر تمسكًا به الآن بالمقارنة بالمسلمين المعاصرين. وهذه هي نقطة ضعفنا المؤكدة. ولقد طرحت أدبيات حديثة مرارًا سؤالا مستعصيًا على الإجابة: «لماذا حين يصرخ مسلم الآن: وإسلاماه، لا يجيبه أحد؟. ومن الواضح أن السبب هو الافتقار إلى تلك الروح، وتقصيرنا في الوفاء بشروطها ومبادئها.

والسؤال الذي لا مفر من طرحه بالتالي هو: كيف نولد الإحساس بأمتي، أو بما أسميه: الأمتية؟ وعلى فرض معرفتنا بماهية الأمتية، ومعرفتنا برسالة الأمة - أي بأيدلوجية الإسلام -

دعونا نركز على السؤال العملي: كيف يمكننا إيجاد الأمتية وإثرائها بالتدريج؟ خص الصوفيون هذا السؤال العملي بكل عبقريتهم، ولكن مع فقدان الرؤية للهدف الأخير. ثم جاء (ابن باجه) الذي دقَّق في أوجه القصور في رؤيتهم، وكتب أطروحته الموسومة «رسالة تدبير المتوحد»، التي يمكن أن نصك لها نحن مؤرخو الأفكار مصطلح: «الصوفية المجتمعية». وأقرب نموذج لهذا النوع من الصوفية المجتمعية فيالعصر الحديث هو الحركة السنوسية.

ويتعلق السؤال عن كيفية توليد روح الأمة مُجدداً بين المسلمين، بالسؤال عن كيفية إحداث علاقة كيميائية بينهما، تسفر عن التحاب والتواصي والتناهي والتآخي والتعاون والتعلم والتزاوج والتصادق والتآنس بينهما، وبالسؤال عن أنواع الفعل أواللافعل، الواقعية أواللاواقعية، والنشاط أو السلبية، الذي يمكن أن ينتج ملاط الأمة، الذي ما إن يوجد حتى تصدر عنه كل تلك القيم، ومن ثم تنشأ الأمة. ويدور هذا السؤال باختصار حول الكيفية التي يمكن بها تحقيق الحب المتبادل بين شخصين أو أكثر. وإحداث مثل هذا التحول في الإنسان لا يمكن أن يحققه إنسان، وإنما هو من عند الله، كما تصرح بذلك أكثر من مائة آية قرآنية[1].

فبيد الله تعالى وحده الهداية وتأليف القلوب وشرح الصدور وتوليد الميل إلى الأمتية. وكل ما يستطيع الإنسان فعله في هذا الصدد هو: نية توفير السياق المادي الذي قد تفعل فيه الإرادة الإلهية في هذا الاتجاه. ومن الممكن أن لا يسفر هذا الاستعداد الإنساني لتلقى الفعل الإلهي عن تحقق ذلك، حينما تكون تلك المبادرة الإنسانية متحدية ومغرورة بنفسها. أما حين تمتزج بالتسليم المتواضع بالقدرة الإلهية، فإن النجاح يحالفها بالضرورة. والقول بغير ذلك يستبطن إسقاط السلطة الإلهية على أي فعل إنساني، والتجرؤ عليها على حد سواء.

وبوسعنا في ضوء ما سبق إعادة صياغة سؤالنا: ما الفعل أو الموقف المعين الذي قد يعمل سياقا ماديًا للمبادرة الإلهية المنشئة لروح الأمتية؟ الإجابة الوحيدة الممكنة هنا أن يلتقى البشر المعنيون ببعضهم البعض، ويعرفوا ربهم ويعبدونه معا، ويبحثوا عن الحكمة والمعرفة معًا، ويعملوا ويحققوا النتائج الملموسة معا، وأخيرًا، يأكلوا، ويحتفلوا ويتمتعوا

(١) انظر قائمة بالآيات المتضمنة للكلمات سالفة الذكر في: محمد بركات، المرشد إلى آيات القرآن الكريم، القاهرة: المكتبة الهاشمية، ١٩٧٥. وانظر أيضا: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٣-٢٤، ص ٩٣-٩٤، ص ١٩١-١٩٣، ص ٤٠٥-٤٠٦، ص ٤٦٩-٤٨٠، ص٧٢١-٧٢٢، ص ٧٥٢،

ويتصاهروا معا. وإذا تم الدخول في كل تلك الأنشطة بإخلاص، لا لهدف غير ابتغاء وجه الله، فإنها تؤدى باليقين إلى توليد ملاط الأمتية. ولا سبيل آخر لتحصيل تلك الرابطة.

ومن المفترض أن تكون اجتماعات المجتمع الإسلامي على المستويات المحلية والإقليمية والقومية، وكذا اللقاءات الجامعة في الاتحادات والمراكز الإسلامية في شتى أرجاء العالم، خطوات على هذا الطريق. إلا أن كل تلك الاجتماعات لاتزال مبتورة، وغير منضبطة، وغير كاملة، وتفتقر إلى عنصر المواظبة عليها، وتشوبها العشوائية. والأمر الذي نحن بحاجة إليه ويفوق في أهميته كل ما أنجزناه حتى الآن هو: مأسسة الاجتماع الأمتي.

ولتحقيق هذا الغرض، نقترح أن يخلُق كل مسلم في نفسه إمكانية كامنة للقيادة، والتزامًا بالإسلام يفوق مصلحته الشخصية ومصلحة أسرته ويتولى كل مسلم عامل، تأسيس عروة وثقى وتنظيمها وقيادتها. وتمثل كل عروة وثقى بدورها رابطة بين عشرة من المسلمين الراشدين وأسرهم، لها هدف واحد ومبرر واحد للوجود هو: الإسلام. ويسمى المسلم العامل هؤلاء الأعضاء العشرة ويدعوهم، ويتولى مسئولية استمرار التواصل معهم، وفيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبين مؤسسات الأمة الأوسع نطاقا، من جهة أخرى. وينظم المسلم العامل لقاء مساء الجمعة لعروته، بدعوة أعضائها وأسرهم إلى منزله مساء كل يوم جمعة للقاء أخوة إسلامية يدوم ثلاث أو أربع ساعات. ويتضمن لقاء ليلة الجمعة هذا صلاة العشاء، وتلاوة جزء من القرآن الكريم، وتداول بعض الأمور المتعلقة بالإسلام، ثم الالتقاء على شيء من الطعام بهدف التعارف والتنشئة الاجتماعية. ولكل عنصر من هذه العناصر الأربعة أهمية كبيرة، إلا إنه يجب ترتيبها بحيث تخلو من المشقة والرتابة. والعنصر الثابت في هذه المربع هو الصلاة. أما العناصر الثلاثة الأخرى - تلاوة القرآن وطلب المعرفة الإسلامية، والتعارف الاجتماعي على طعام مشترك - فهي أمور تحتمل التنويع بلا حدود. وينبغي عقد لقاء الجمعة في بيت عضو آخر بمجرد توفر إمكانية ذلك، بحيث تتاح الفرصة لكل عضو لعقد اللقاء بمنزله. والوضع الأمثل هو عقد ذلك اللقاء بشكل دوري في بيت كل عضو بالعروة.

وينبغي للمسلم العامل أن يراعي في اختياره لأعضاء العروة المسافة بين بيته وبيوتهم. ولا تشكل الأواصر اللغوية والثقافية والخلفيات القومية والعرقية، ومستويات الثقافة أي أساس

للتمييز بين البشر في منظور الإسلام. فلقد كان لب قوة المجتمع الإسلامي، وسيظل على الدوام، كونه مجتمعًا مفتوحًا ومتعدد الأعراق، ومتنوع الثقافات، ولا يعبأ بلون الإنسان، ومتحررًا من الفجوات بين الأجيال. وينبغي أن يكون حضور الأطفال والجدود والجدات مماثلا لحضور الأعضاء الأساسيين في لقاء ليلة الجمعة. والمعول عليه في مواجهة ما قد يظهر من لامبالاة أو بلادة أو جموح أو شقاق ومعارضة، سواء فيما يخص لقاء ليلة الجمعة أو غيره من الأنشطة الإسلامية على مستوى المدينة أو القرية أو الدولة، هو ممارسة المسلم العامل لواجب الإنصاف والتشجيع والمواساة والمبادرة والقيادة والمسئولية الشخصية، كملاذ وحيد لمعالجتها. وحينما تتكاثر الرابطات الوثقى، ستكون هناك حاجة لتنظيمها وتخطيط احتياجاتها وتلبيتها، وتقاسم كل منها ما لديها من خبرة مع نظيراتها. وسيتعين عاجلا أو آجلا مع تشكل مجمع من القيادات الموهوبة ومن المعلومات والنفوذ والتمويل، إنشاء مقر عام لقيادة الحركة الإسلامية جمعاء، تضطلع منه الحركة بعبء القيادة الثقيل.

وينبغي عقد حلقات علمية دورية للمسلمين العاملين، لتمكينهم من تبادل ما لديهم من خبرات، وتدريبهم على تصريف مهامهم على نحو أكثر كفاءة ومدعاة للفلاح. ويمكن أن تزود القيادة الإسلامية في كل وحدة جغرافية، ما بها من عروات بدرس الأسبوع مطبوعًا، وتحدد ما يتلى في اللقاء من القرآن، حتى تكتسب الاختيارات سمتًا نظاميًا، وتواكب الأحداث المهمة بالنسبة للمسلمين في كل مكان.

ومع تضاعف أعداد العروات يتم الشروع في تأسيس المزيد من الهياكل التنظيمية. فتشكل كل عشر عروات أسرة. وتشكل كل عشر أسر زاوية. وتشكل كل عشر زوايا جمعية. وفي كل مستوى من هذه المستويات يتم إنشاء جهاز إداري يرعى احتياجات العروات الموجودة في نطاقه الجغرافي. ويطور التنظيم والهيكل حسب حاجة الواقع. فدعونا لا نبنى هياكل في فراغ، لا طائل منها. بل نركز على التمكين لهياكل تنبع من رحم حقائق متنامية واقعية.

والسؤال الذي يجب علينا طرحه في كل الأحوال هو كيف نوجد تلك الحقائق على الأرض. والإجابة، مرة أخرى، هي بأن يفعل المسلم كل المباحات مع إخوانه المسلمين، وأن يتشارك المسلمون في أنشطة العبادة، وفي التربية الإسلامية المستمرة، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.



التوحيد
مبدأ الأسرة

أولاً: أفول نجم مؤسسة الأسرة في العالم:

١ - المساواة:

خطَّط الشيوعيون عن عمد لاستبدال الكوميكون بالأسرة، مستلهمين معتقداتهم عن أصل المجتمع. وصوروا الأحوال المثالية للحياة الإنسانية، على أنها هي التي يعيش الناس فيها، في مهاجع مشتركة، ويأكلون في رواقات عامة، ويعتبرون ذريتهم أطفالاً للدولة. وسرعان ما أدركوا، برغم إقامتهم الكثيرَ من المزارع الجماعية، أن النهج الجماعي لتنظيم الشئون الشخصية مآله الفشل. وظلت الأسرة بشكلها التقليدي تؤدي وظيفتها. ولكنَّ قيام الدولة بكثير من الواجبات التي جرت العادة من قبلُ على قيام الآباء بها تجاه أطفالهم -انطلاقًا من عاطفة الأبوة والأمومة تجاههم وحبهم والعناية بهم- أضعف الرابطة الأسرية. ولم يعد يوجد هناك أساس -في ظل هذا التطور- يمكن لأعضاء الأسرة أن يبنوا عليه العلاقة فيما بينهم، عدا ذكرى إعالة الأسرة لهم وحضانتهم في طفولتهم[١].

وساهمت عوامل عديدة في تآكل الرابطة الأسرية في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية، تشمل النزوح إلى التجمعات الحضرية الكبرى التي لا يعرف أحد فيها أحدًا، للبحث عن عمل، والاختلاط بين الجنسين، والتسيب الخلقي، والاستقلال الاقتصادي للمرأة، وروح الفردية الجامحة، واستبطان فكرة إطلاقية الطبيعة. وينطق ما عرفه النصف الثاني من القرن العشرين من شيوع الفجور والفاحشة بالحالة المحزنة التي تردت إليها مؤسسة الأسرة. فأكثر من نصف مواليد المدن حاليًا أطفالٌ غير شرعيين. وأصبحت الأسرة حيوانية، من حيث إنها تدوم فقط طالما كان الأطفال عاجزين ماديًا، وبحاجة إلى رعاية أبويهم الدائمة. وبمجرد بلوغهم سن الرشد، وزوال تلك الحاجة المادية تنفك عرى الأسرة. والأدهى والأمرُّ من ذلك أن انشغال الأبوين بالعمل خارج المنزل، وما يعانيانه من

---

(١) انظر على سبيل المثال الفصل الرابع من:
Norman W .Bell and Ezra F. Vogel , eds., The Family : Glencoe, iii : The Free Press,1960.

إرهاق بدني، وما يتعرضان له من ضغوط تدفعهما إلى تلمس الإشباع العاطفي خارج البيت أضْعَفَ رابطة الأسرة حتى في فترة شدة حاجة الصغار إليها[1].

وساهم علماء الأنثروبولوجيا بدورهم في تردي الأسرة بتعليم النشء أن أشكال الارتباط الأخرى ممكنة، وأنها أحرزت نجاحًا بين الحيوانات والبشر البدائيين. وقام هؤلاء بغسيل أدمغة للبشر بالرجوع المستمر إلى عالم الحيوان وإسقاط نتائج بحوثهم على الحالة الإنسانية، بحيث لم تعد تعي أن الفروق بين الحيوانات والإنسان ليست فروقًا طبيعية. وروَّج طوفان نظريتهم المبنية على الظن أن الأشكال غير السوية للرابطة الإنسانية بين الرجل والمرأة، مثل: النظام الأمومي، وتعدد الأزواج. كانت في وقت من الأوقات هي القاعدة إلى زحزحة الأسرة من موقعها التقليدي الذي كان ينظر إليها فيه على أنها عنوان الشرف ولا غنى عنها.

وطرأ تحول جذري على مؤسسة الأسرة في كل أرجاء العالمين الشيوعي والغربي. وتعاني الأسرة اليوم - على نحو لا فكاك منه - من الوهن العام الذي أصاب المجتمع. وتؤثر الأسرة وتتأثر بالوهن الذي أصاب كلاً من الأخلاق، وتماسك المجتمع، واستمرارية التقاليد بانتقالها من جيل إلى آخر والتأثير فيها. وبصرف النظر عن تحديد من يمثل العلة ومن يمثل المعلول في ثنائية الأسرة والحضارة، فإن من المقطوع به أنَّ قَدَرَ الحضارة والأسرة هو أن ينهضا معًا أو يسقطا معا.

وتنفرد مجتمعات العالم الإسلامي وبقية العالم الثالث - حتى الآن - باحتفاظ الأسرة فيها بمكانتها الكريمة، مع ارتباط ذلك بمدى محافظة تلك المجتمعات على هويتها في مواجهة هجمة الأيدولوجيتين الغربية والشيوعية. وتتمتع مؤسسة الأسرة المسلمة بأفضل فرصة للبقاء لكونها مُعزَّزة بالشريعة، ومُقرَّرة بعلاقتها الوثيقة بالتوحيد الذي هو لباب الخبرة الدينية الإسلامية.

ثانيًا: الأسرة كوحدة تأسيسية:

يقتضي مراد الله تعالى بالنسبة للبشر أن يتناكحوا ويتكاثروا ويعيشوا معًا. ويوفروا

(1) William F. Kenkel ,The Family in Perspective :New York: Meredith Corporation ,1973 . Chap. V ,VII.

بذلك مسرح العلاقات الذي يُحقِّق الشق الأخلاقي من الإرادة الإلهية عليه بقرار وفعل إنسانيين. ويمكن أن يتكون هذا المسرح من أربعة مستويات: النفس، والأسرة، والقبيلة أو القوم أو العرق، والأمة العالمية الجامعة.

والحاجة إلى المستوى الأول بدهية. فأي تحقيق لأية أخلاقية يتطلب فاعلاً إنسانيًا فردًا في علاقة أخلاقية مع نفسه. ومعرفة الإنسان لنفسه، والمحافظة عليها وتعزيزها، وإخضاعها لمقتضيات القيم الأخلاقية، شروط لا قوام للخليقة بدونها.

أما المستوى الثالث (القبيلة أو العرق أو القوم) فغير ضروري. فهو من ذات طبيعة الأمة، من حيث أنه يقيم علاقات بين بشر لا تربطهم علاقة نسب مباشرة، أو تربطهم علاقة قرابة بعيدة إلى حد تصير معه متصورة أكثر من كونها محسوسة بشكل مباشر. ومستوى القبيلة - من هذا المنظور - مجرد مستوى حصري لا يضيف شيئًا إلى العلاقة التي يمكن قيامها بين الفرد والأمة. فوظيفته محددة في قصر تلك العلاقة على أبناء القبيلة أو القوم أو العرق، ومنع امتدادها إلى أناس آخرين.

وعلى العكس من ذلك، تؤسس الأمة تلك العلاقة على الدين، وتفتح باب العضوية أمام من يطلبها، بصرف النظر عن المولد أو المتغيرات الاجتماعية العارضة مثل اللغة أو التاريخ أو اللون. يقول الله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ويقول سبحانه: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢] فرابطة الأمة أكثر إنسانية وصيانة لكرامة الإنسان، بينما تنتهك العلاقة القائمة على وَحْدة القبيلة أو العرق أو القومية، تلك الكرامة نظرًا لقيامها على أساس فرز حصري لا دخل للإنسان فيه، مفروض عليه بعارض مولده. وهذا هو السبب في رفض الإسلام إقامة العلاقة بين البشر على الناظم العرقي القبلي، واستبدال علاقة تقوم على الأمة الجامعة به. يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، ويقول: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى

اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (٥٢) فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٢، ٥٣]، وفي المقابل يقول سبحانه: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح: ٢٦].

وشاعت القبلية في عصر ما قبل الإسلام في أحضان الجاهلية والتخلُّف، وكانت ربيبتها: القومية أو العرقية، هي الناظم المعياري المهيمن بالنسبة للإمبراطوريتين الرومانية والفارسية اللتين قامتا قبل الإسلام، واللتين صوَّب الإسلام نحوهما رصاصة الرحمة. واجتثاثُهما من الوجود كان واجبًا لمسؤوليتهما عن التمكين لهذه النواظم المفسدة للشأن الإنساني.

ونصل بذلك إلى أن الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية النهائية، المُعزَّزة بالفرد من جانب، وبالأمة من الجانب الآخر. وأهميتها في النظام القرآني مؤكَّدة بنص القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١].

ولا يدين الإسلام العلاقة الجنسية بين الزوجين بل يعتبرها من الحلال الطيب الضروري. ولا يقف الإسلام عند حد إباحتها بل يوصي الأزواج رجالاً ونساءً بالوفاء بحق بعضهم لبعض فيها. ونقرأ في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

إلا أن الإسلام لا يعتبر الإشباع الجنسي بين الزوجين أساسًا كافيًا ليحقق بمفرده الغرض من الزواج. بل يعتبر الزواج القائم على البعد الجنسي والحب الرومانسي العارض زواجًا قاصرًاوبعيدًا عن الكمال. ويقول الرسول ﷺ في هذا السياق ضمن خطبة الوداع: «**استوصوا بالنساء خيرا، فإنهن شقائق الرجال، استحللتم فروجهن بكلمة الله. أما بعد أيها الناس، فإن لكم على نسائكم حقا، ولهن عليكم حقا، لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه وعليهن أن لا يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضربا غير مبرح فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف.واستوصوا بالنساء خيرا، فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئا، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمات الله فاعقلوا أيها الناس قولي، فإني قد بلغت**»(1).

فالزواج ينشىء شبكةً واسعةً من العلاقات الإنسانية يدور حولها جزءٌ كبير من الفعل الأخلاقي. وعائل الأسرة هو المسؤول الأول، تجاه أسرته، عن واجبات الإنجاب والحب والتراحم والشورى والتوجيه والتربية والتعاون والمودة. ويحتل أولو القربى مكانةً رفيعةً في الأوامر الربانية المتعلقة بالبعد الاجتماعي، الواردة بالقرآن الكريم، بدليل كثرة الآيات المتضمنة لعبارة (أولي القربى)، ومنها على سبيل المثال، قول الله تعالى: ﴿ **لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقوله سبحانه: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا** ﴾ [النساء: ١]، وقوله جل وعلا: ﴿ **لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا**

(١) انظر خطبة الوداع في: محمد حسين هيكل، حياة محمد، القاهرة: دار المعارف، ص ٤٨٦.

(٧) وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا﴾ [النساء: ٧، ٨][1].

وقصارى القول أن الإسلام يرى أنه لا غنى عن الأسرة لتحقيق مراد الله تعالى من البشر في هذه الحياة الدنيا. ولا يمكن أن يكون هناك توحيد دون تحقق ذلك المراد الإلهي. ذلك أن معنى الشهادة لله تعالى بالوحدانية هو الإقرار بوجوب طاعة مراد الله تعالى وأمره باعتبارها مناط الخير والغاية بالنسبة للإنسان. ومقتضى الإقرار بالتوحيد هو النظر إلى أمر الله التكليفي على أنه فريضة ملزمة، مما يستتبع بدوره السعي لإيجاد المواد التي بها تتجسد القيم الكامنة في تلك الأوامر. فكل هذه الأمور مرتبطة ببعضها منطقيًا، ولا يمكن التفريق بينها، ولا تحقيق بعضها دون بعضها الآخر. والواقع أن الله تعالى لم يأمر الإنسان بتجسيد تلك القيم في أرض الواقع فحسب، بل شفع ذلك ببيان وسيلة تحقيقها، وضوابط الوفاء بها ولوازمه، متمثلةً في الأسرة وشبكة العلاقات التي تنشأ عنها.

ومن الممكن البرهنة عقليًا على الحاجة إلى الجمع بين التوحيد والأسرة. وبيان الله تعالى المفصل لشأنهما دليلٌ بذاته على الحاجة المنطقية إليهما. فلا يمكن أن يقوم التوحيد في الأرض دون الأسرة.

ومن الملاحظ أن الله تعالى اختص الأسرة ببيان المبادئ العامة الناظمة لها، فضلاً عن بيان أدق تفصيلات العلاقات الخاصة بها، كما يتضح من أحكام الزواج والطلاق والميراث بالقرآن الكريم. أما فيما عدا الأسرة من مجالات، مثل: الشأن الاقتصادي والسياسي، فاكتفى القرآن ببيان المبادئ العامة الناظمة لها دون الدخول في تفصيلاتها.

ثالثا: مشكلات معاصرة:

١- المساواة بين المرأة والرجل: مما لا يرقى إليه الشك أن الله تعالى جعل المرأة والرجل متساويين في الحقوق والواجبات والمسؤوليات الدينية والأخلاقية والمدنية. يقول سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم

(١) وانظر أيضا: محمد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص٥٤١.

بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: ٩٧]، إلا أن هذا المبدأ العام تردُّ عليه استثناءاتٌ جدُّ محدودة تقتضيها وظيفتي الأبوة والأمومة.

فلقد بين الله تعالى في آيات كثيرة مبدأ التسوية بين الرجل والمرأة على مستوى الدين. ومن بين الشواهد القرآنية على ذلك، قوله سبحانه: ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، وقوله سبحانه: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٧١) وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [التوبة: ٧١، ٧٢]، وقوله سبحانه: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: ٩٧]، وتؤكد هذه الآيات ذاتها المساواة بينهما على المستوى الأخلاقي.

كما أثبت القرآن المساواة بين الرجل والمرأة على مستوى الحقوق المدنية. ومن بين الشواهد القرآنية على ذلك، قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الممتحنة: ١٢]، وقوله سبحانه: ﴿ وَلا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [النساء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ (٣٧) وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله سبحانه: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا

كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢].

ولا يصمد الزعم بأن الإسلام يرى عدم التسوية بين الرجل والمرأة، بالاستشهاد بالآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء أمام أدنى درجات التمحيص. فلنذكر نصَّ تلك الآية أولا وندقق فيها. يقول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤]، فالآية تختص بادئ ذي بَدء بالعلاقة بين الزوجين فحسب. والدليل على ذلك مضمَّن في بقية نصِّ الآية ذاتهاالتي قصرت القوامة على شروط تتعلق بالكلية بالعلاقة الأسرية المبينة في صدر الآية. أما الشطر الأخير منها فلا يشير إليه دعاةُ هذا الزَّعم عادةً من أجل إفساح المجال أمام ذلك التعميم الذي لا سند له فيها. ومن المؤكد أن للرجال أسبقيةً فيما يخصُّ تلك العلاقة الأسرية لكون النظام الأبويّ للحياة الأسرية هو الشكل الوحيد الثابت الذي تمرَّس عليه البشر، وحافَظُوا عليه من بدء الخليقة.

فالأسرة بيت يحتاج الدفاعُ عنه وتزويدُه بمتطلبات الحياة من خلال الكدح والسعي المستمر خارجه. ومن الجليّ أن استعداد الرجل لتحمُّل مسؤولية ذلك يفوق استعدادَ المرأة له، ومن جهة أخرى فإن الزعم بتأويل هذه الآية على وجه يصب باتجاه عدم المساواة بين الرجل والمرأة يتناقض مع كافة الآيات الأخرى الدالة على العكس السالف الإشارة إليها، التي تثبت المساواة بين المرأة والرجل في الدين والأخلاق والحياة المدنية.

٢- التمايز والتكامل بين دور المرأة والرجل: يرى الإسلام أن المرأة والرجل خُلقا لتحقيق وظيفتين مختلفتين ولكنهما متكاملتين. يقول الله تعالى: ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢]، فوظائفُ الأمومة المتمثِّلةُ في الرعاية المنزلية وتربية الأطفال، ووظائفُ الأبوَّة المتمثلةُ في حماية البيت وتزويده بمتطلبات المعيشة والقوامة العامة، استدعت اختلافَ الرجل عن المرأة في البنْيَة الجسدية والنَفسية والعاطفية.

ويبارك الإسلام هذا التمايزَ ويعتبرُه ضروريًا لتحقيق كل من المرأة والرجل لذاته. يقول الله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

وشتَّان بين القول بتمايُزِ دور الرجل عن دور المرأة، والقول بالتمييز أو الفصل العنصري بينهما. فدور المرأة كدور الرجل خاضعٌ على قدم المساواة مع نظيره للأحكام الدينية والأعراف الأخلاقية، ويستدعي كلاهما من صاحبه استخدام كل ما أوتي من الذكاء والموهبة والطاقة والقدرة على العطاء من أجل القيام به. ومن جهة أخرى، فإن هذا التمايز في الأدوار لا يتعلق بمجالات النشاط الإنساني التي يتشابك فيها دورُ كلٍّ من الرجل والمرأة، بالمجالات الأخرى التي لا تتشابك فيها أدوارهما. ومن الممكن أن تقوم المرأة بأنشطة ذكورية في الأصل أو العكس، وأن يعبُرَ أيٌّ منهما إلى فضاء نشاط الآخر، لو توفرت قابليَّات فطرية تجعل ذلك أمرًا مستحبًا، أو طرأت ضرورة تجعله مفيدًا، شريطة عدم الإخلال بالتمايز الرئيس الذي أودعه الله تعالى فيهما بفطرة خَلْقهما. والقول بخلاف ذلك لا يستقيم مع الحقيقة الثابتة التي لا يماري فيها أحد، الخاصة بتقرير القرآن الحقوق المدنية كاملة للمرأة.

٣- السفور والعزلة: مما لا ريب فيه أن الإسلام لا يريد من المرأة أن تعزل نفسها عن المجتمع بنقاب أو داخل جدران البيت بقاعات الحريم. والدليل على ذلك هو اعتراف الإسلام بحق المرأة في المشاركة في الحكم، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢]، وحقها في المشاركة في الحياة العامة، يقول الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٧١) وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا

وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٧١، ٧٢]، بل حقها في المشاركة في الحرب يقول الله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

ومن الواضح أن مثل تلك المشاركة تتناقض مع العزلة والنقاب، وهي غير متصورة في وجودهما. فما يعول الإسلام على تحاشيه في المقام الأول هو السفور الذي يقود إلى شيوع الرذيلة والفحشاء. يقول الله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝٣٠ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣٠، ٣١]، ويقول سبحانه: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفًا ۝٣٢ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٠- ٣٣].

ويأتي هنا أمران إلهيان، في الآيتين ٣٠، ٣١. من سورة النور، أولهما موجه إلى المرأة والرجل بذات الدرجة، إن لم يكن أشد بالنسبة للرجل؛ حيث توجه الأمر للرجال بغض البصر وحفظ الفرج، قبل أن يوجه إلى النساء، والثاني خاص بقواعد إبداء الزينة وحدودها، موجه للنساء وخاص بهن. والحق أن القرآن يأمر المرأة بأن تستر جسدها، ولكنه يستثني صراحة تلك الأجزاء التي يقتضي العرف كشفها، لو أريد للمرأة أن تقوم بدورها وتقرر مصيرها في الحياة، على النحو الذي حدده الإسلام.

ولـمَّا كان تعمُّد المرأة إبداء جمالها الأنثوي، والكشف عن زينتها يقود إلى الغواية بالقطع، فإن الإسلام حرَّمه عليها، مستثنيًا الأطفال الصغار والمحارم البالغين كالأب والأخ والعم على نحو ما بيَّنت الآية الحادية والثلاثون من سورة النور. وتجنُّبُ الغواية مثلٌ أخلاقي رفيع، ولا يتعارض مع قيام المرأة بواجباتها التي فرضها الإسلام عليها في المجتمع. وعلى أي حال، فإن التاريخ الإسلامي عرف على الدوام منذ العهد النبوي كشف النساء عن الوجه واليدين والقدمين، وهن يقُمْنَ بتلك الواجبات الإسلامية، حتى في بيت الله الحرام ذاته.

٤- الزواج والطلاق: الزواج واجب ديني وأخلاقي على الرجال والنساء. يقول الله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: ٢١]. وينبغي مراعاة عدم تعويق زواج الرجال والنساء بالمغالاة في المهور وبعدم توفر السكن والتعليم وفرص العمل. ولقد أصبحت هذه العوامل موانعَ للزواج في الغرب، بسبب القيمة العالية التي يوليها الغرب للإنجاز المادي، مقابل عدم اكتراثه بالعفة الجنسية. ومع تحول مؤسسة الأسرة إلى نمط الأسرة النووية، بات لزامًا على من يعتزمون الزواج تحقيق الاستقلال الاقتصادي قبل الإقدام عليه.

وعلى العكس من ذلك، فإن الأسرة الإسلامية أسرة ممتدة تشمل: الآباء والجدود وأزواجهم، وذريتهم. وكفل الإسلام للمرأة حقَّ إعالة وليِّها لها إن لم تكن متزوجة، وإعالة زوجها لها إن كانت متزوجة. ولما كان الإسلام قد أقر القوامة الأسرية لرب الأسرة، فإنه حمَّله مسؤولية الإنفاق على الإناث على مستوى الأسرة. ومؤدى امتداد الأسرة وتأمين النفقة على هذا النحو هو تَمكُّن معظم النساء والرجال المسلمين من الزواج في سنٍّ مبكِّرة، لانتفاء الربط بين الإقدام على الزواج وتحقيق الزوج شخصيًا للاستقلال الاقتصادي أولا.

إلا أن آفة التغريب تطول الشباب المسلم - للأسف - بمعدلات منذرَة بالخطر؛ حيث بات من الشائع بينهم السعيُ إلى تحقيق الاستقلال الاقتصادي أولا، وإرجاء الزواج إلى ما بعد إنجاز ذلك. وهذا التطور مؤسفٌ بل مأسويٌّ، لاعتبارات عديدة:

أ-الاستقلال الاقتصادي الشخصي ليس عيبًا في ذاته، ولكنَّ معيار القيمة الكامن وراءه هو الشر بعينه. والانضواء تحت لوائه والنظر إليه على أنه هو المثل الأعلى الواجب السعي إليه يستبطنُ رؤيةً مادية للحياة على هذه الأرض. ويقود الإيمانُ بمثل تلك الرؤية

إلى تفضيل الأسرة النووية على العائلة الممتدة. ويؤدي ذلك بدوره إلى نزعة فردية وذاتية مفرطة. ومن هنا فإن التسليم بالأولوية للاستقلال الاقتصادي يُعدُّ سِمَةً أساسية في الأغلَب الأعم للشخص غير المنضبط وغير القابل للانضباط.

ب- يُعرِّض تأخيرُ الزواج كُلاً من المرأة والرجل للغواية. فالزواج درع العفة.

ج- الأسرة الممتدة والزواج المبكر لا يضعان العروسين أمام متطلبات مستحيلة. ففي ظل الأسرة الممتدَّة يظل بوُسعِ الزوجين الذهابُ إلى المدرسة أو إلى العمل، لوجود أقاربَ أحبَّة على الدوام في البيت يتولَّوْن تدبير شؤونهما ورعاية الأطفال.

وفي ضوء كل هذه الاعتبارات يدعو الإسلام المسلمين إلى الزواج في سنٍّ مبكرة، وإلى اختيار العيش في أحضان أسرة ممتدَّة على الدوام.

٥- الأسرة الممتدة: شرع الله تعالى الأسرةَ بنمطها الممتدِّ. وأحاطتها الشريعة الإسلامية بتشريع يحدِّد أصحاب الفرائض، ونظام النفقة، والمواريث[١]، وعامة القول، أن الحق في الإعالة يصل إلى أيِّ قريب مهما بعُدت درجةُ قرابته شريطة أن يكون محتاجًا، ولا يوجد رجل راشد قادر أقربَ إليه من الذي تجب عليه نفقته. والأولويّة في النفقة للجدود والأحفاد والأعمام وذريَّاتهم. فالقرابة من جهة الأب مقدَّمة في حق النفقة على القرابة من جهة الأم. وتضمُّ الأسرة الممتدة عادةً قرابة عشرين شخصًا، يعيشون معًا في مَجمَعٍ متعدِّد المراكز، ويجتمعون على طعام واحد، وفي ديوان واحد يستقبلون فيه ضيوفهم، ويلتفون فيه حول أكبرهم سنًا.

ولا تعاني الأسرة الممتدَّة فجوة بين الأجيال؛ حيث إنها تجمع بين ثلاثة أجيال، مما يجعل تنشئةَ الصغار وانتقالَ الثقافة بين الأجيال كاملاً على الدوام، على نحو يكفل انتقالَ الأعراف والثقافة بأدنى درجة ممكنة من التزييف. ففي ظلها يتصل الماضي بالحاضر والمستقبل على نحو أصيل.

وثمة ميزة أخرى للأسرة الممتدة هي كونها تمد أيَّ عضو فيها برفقة فوريّة وقتما يشاء. فهي توفر له فرصة للاختيار بما يتوافق ومزاجُه في كل حين. فهو يجد في كنفها على الدوام

(١) يمكن الرجوع في تفصيلات أحكام المواريث إلى أي مرجع في الفقه الإسلامي. انظر على سبيل المثال: عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة.

شخصًا مستعدًا للّعب معه، أو لممازحته، أو للتشاور معه، أو للتأمل معه، أو حتى للبكاء مما يبكيه معه، أو لمشاطرته في الرجاء والأمل. وهذا متطلّب أساسٌ للاستواء العقلي. فالأسرة الممتدَّة لا تخلو عادةً من طفل، ومن عناصر شابَّة من الإناث ومن الذكور، ومن عنصر مسنٍّ أكثرَ حكمةً، وأكثر خبرة من بقية أعضائها.

حقيقة أن الأسرة الممتدة تفرض الانضباط والتضحية المتبادلة على أفرادها، وقد تحد الحياة بها من خصوصياتهم الشخصية. إلا أن طبيعة الحياة في هذه الحياة الدنيا لا تسمح بطبيعتها لأي إنسان بالعيش كما يحلو له دون ضوابط ولا تضحيات، كما لو كانت الحياة قد خلقت له وحده. ومن الخير للإنسان - بالتأكيد - أن يتمرَّس على الانضباط الذاتي، وأن يتحلَّى بالإيثار والتضحية من أجل الآخرين. ومن الأفضل لنا أن نتعلم كيف نضبط أنفسنا، على يد أحبَّة لنا في بيوتنا، وليس على يد غرباءَ عنَّا.

٦- المرأة صاحبة المهنة والمرأة العاملة المسلمة: بلغت محاكاةُ كثير من المسلمات للمرأة الغربية في السعي إلى مهنة يحقِّقْنَ من خلالها الاستقلال الاقتصاديّ والحرية الشخصية حدًا يتعين معه بيان موقف الإسلام من هذه المسألة.

ومما لا شك فيه أن الواجب الأساس للأغلبية العظمى من المسلمات هو التفرُّغ لمهنتهنَّ الدائمة بصفتهن ربات بيوت وأمهات. ومن نافلة القول، التذكيرُ هنا بأنَّ هذه المهنةَ تتطلَّب تأهيلاً يوازي أو يزيد عن التأهيل الذي تقتضيه أيَّةُ مهنة أخرى خارج البيت. ومن التشويه للمهمَّة النبيلة للمرأة بالبيت تصويرُها على أنها تختصُّ بمجرَّد الطبخ والقيام بالأعمال المنزلية الروتينية. فهذه المهمة تتعلَّق برعاية البشر كبارًا وصغارًا، وهي أصعبُ وظيفة على وجه البسيطة. ومن ثم هي مهنة تحتاج لأقصى ما يمكن أن يتمتع به إنسان من النضج والحكمة والذكاء والذوق الفني والإبداع وحضور البديهة والخبرة. وفرصة التدرُّب على هذا كلِّه متاحةٌ بقدر ما يسمح به وقتُ طالبته وقدراتُها في علوم التدبير المنزلي والتربية والآداب والفنون والتاريخ وعلم النفس والثقافة.

وبرغم أن التدبير المنزلي والحمل والإرضاع مهنةٌ عامَّة للمرأة، فإنها لا تستنفذ كلَّ طاقاتها طيلة حياتها. ثم إن عضويَّةَ المرأة في الأسرة الممتدَّة التي تنتمي إليها ابتداءً بمولدها

فيها، وفي الأسرة الممتدة التي باتت منتمية إليها بالزواج، توفّر لها أعوانًا في مهمتّها، مما يتيح لها المزيد من وقت الفراغ. وقد لا يستغرق أمدُ عناية المرأة بالإنجاب وتربية الأطفال أكثرَ من عقدين أو ثلاثة على أعلى تقدير. وقد تُعمَّر ثلاثةَ عقود أخرى بعد توقُّفها عن الإنجاب. فهل يكون من الصواب تبديدُ هذا الوقت الثمين في الثرثرة الأسرية، في الوقت الذي يمكن فيه توجيهُ تلك الطاقة والموهبة لخدمة الأمة؟ وبالمثل، هناك من النساء من يُقدِّر الله تعالى لهن أن لا يتزوجن أو لا ينجبن، أو لا يعشن في كنف أسرة ممتدة. فكيف ترتب حياة مثل هؤلاء، ويستفاد منهن في منظور الإسلام؟

الجواب أنَّ من واجب كل إنسان رجلا أو امرأةً - على قدم المساواة - النهوض بفريضة عبادة الله تعالى، وتحقيق النفع للأمة بأقصى قدر تسمح به مواهبُه الفطرية. والقيام بهذه المهمة الآن ضرورةٌ تفوق أيَّ وقت مضى بالنظر إلى ما تعاني منه الأمة من وهن وسبات. فالأمة لا تستغني عن جهد أحد من أبنائها. وتستدعي ظروفنا الحاضرة أن تكون كل امرأة صاحبةَ مهنة في جزء من حياتها على الأقل. ومن الممكن أن تكون تلك الفترة في أثناء دراستها، أو في أثناء قيامها بدور الأمومة، لو كانت تعيش ضمن أسرة كبيرة ممتدة، أو بعد مرحلة الإنجاب وتربية النشء.

ومن هنا فإنَّ المهمة الأولى التي ينبغي للمرأة المسلمة أن تركز عليها، هي التدريب لتغدو مسلمةً عاملة، من أجل إيقاظ عقلها وتغذيته بالحكمة الإسلامية، وإكسابها انضباطًا ومرانًا ذاتيًا ينفي العمل الإسلامي، وتحقيق تأهلها النفسي، لما قد تسنده إليها الحركة الإسلامية من عمل إسلامي. والمرأة مطالَبة في هذا الصدد بتحصيل مهارات بثِّ الهمَّة في غيرها من المسلمين وتعليمهم وتعبئتهم لخدمة دين الله تعالى. وعليها أن تسعى لتنمية المهارات المطلوبة للعمل الاجتماعي على مستوى القرية والمدينة، لتغدو قادرةً عبر عملها الاجتماعي على إرشاد غيرها من البشر إلى واجبهم الإسلامي، ومساعدتهم بالتعليم وبالأسوة الحسنة، وأداء ما عليها من واجبات بصفتها مسلمةً لله تعالى وللأمة. والواقع أن كلَّ مجالات النشاط الإنساني مفتوحةٌ أمام المرأة المسلمة، وبحاجة إليها. بل إن ثمة مهنًا يمكن أن تكون حكرًا على المرأة بكاملها. والمجتمع الإسلامي في أمَسِّ الحاجة إلى المرأة الإسلامية العاملة، وبدرجة تفوق كلَّ ما يتصوَّره أيُّ جهدٍ تعبويٍّ معاصر.


التوحيد
مبدأ النظام السياسي

يؤكد التوحيد على ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وعلى أن المسلمين تَجمعُهم الأخوَّة الواحدة في الإسلام، والتحابُّ فيما بينهم لله تعالى، والتشاور لإقامة العدل، والتحلي بالصبر. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ② إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ٢، ٣] ويقول سبحانه: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾ [البلد: ١٧].

وهم مستمسكون بحبل الله مترابطون كالجسد الواحد. يقول الله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وهم أخيراً مطيعون لله ولرسوله. يقول سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١]، ويقول سبحانه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢] ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ويقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، ويقول سبحانه: ﴿ا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ [المائدة: ٩٥] وهذا هو لُبّ العلاقة الوثيقة بين التوحيد والمجتمع.

ورؤية الأمة واحدة، وكذا إحساسها وإرادتها وفعلها. فأعضاء الأمة مُلتقُون على إجماع في الفكر، والقرار، والتوجُّه، والطابع. فالأمة منظومة من البشر يربط بينهم إجماع ثلاثيّ: في العقل والقلب واليَد. وهذه الأخوة عامة وعالمية ولا تعرف التمييز على أساس اللون ولا الهوية العرقية. والبشَر في منظورها سواسية، والمعيار الوحيد للتفاضل هو التقوى. يقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣] وواجب كل عضو فيها أن يشارك غيره فيما حازه من معرفة أو قوة أو طعام أو أو... من أسباب الراحة. ولزام على من يتحقق له التمكين والنجاح والازدهار أن يعاون الآخرين على تحقيق مثل ذلك. يقول الله تعالى﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [المائدة: ٢].

والنظام السياسى الإسلامي في ضوء ذلك هو نظام جماعة من البشر اختاروا أن يحكموا حياتهم، وأن يسعَوْا إلى حكم غيرهم من البشر بقيم الأمة ومبادئها. وهم قد ينتمون إلى أقاليم عديدة وجماعات مختلفة. إلا أن عضويتهم في الأمة تجعل الشريعة حكَمًا أعلى له القول الفصل في خلافاتهم. ولا تقوم تلك الأمة على العرق، ولا الإقليم، ولا اللغة، ولا السيادة السياسية أو العسكرية، ولا على التاريخ والماضي. فهي أمة مؤسَّسة فحسب على الإسلام. وكل من يختار الإسلام دينًا ويرضى أن تحكم الشريعة حياته هو عضو بطبيعة الحال في تلك الأمة. وهذا هو مقتضى الركن الأول من أركان الإسلام (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله). فلا تتطلب العضوية في الأمة أكثر من ذلك. فأي إنسان يتأهَّل بتلك الشهادة لتحمُّل كل التكليفات المتضمَّنة في الشريعة، وللتمتع بكل الحقوق والمزايا المقررة بها.

ولا تثريب على المسلم أن يعيش في أي مكان على ظهر البسيطة، وأن يطيع قوانين البلد الذي يعيش فيه، طالما لم تكن متعارضة مع أحكام الشريعة في مجالات تؤثر على حياته الخاصة. أمَّا حينما تتضمن تلك القوانين ما لا يوافق الإسلام، فإنه يكون مخيَّرًا بين الهجرة إلى بلد إسلامي، أو تحمُّل الآثار السلبية على حياته، على أمل تحقيق أهداف أكثر أهمية،

إسلامية كانت أو غير إسلامية. والأمة ليست مضطرة في هذه الحالة للتدخل من أجله. بيد أن الدعوة إلى الإسلام والسعي إلى إقامة الأمة في البلد الذي يقيم به، ويعمل على نشر حكم الشريعة لتكون هي القانون الحاكم في الأرض؛ واجب على كل مسلم.

أولاً: التوحيد والخلافة:

الأمة كما رسمنا معالمها آنفًا هي أداة إعادة تشكيل العالم، أو هي واسطة إصلاح العالم تنفيذًا للإرادة الإلهية. إنها هي الخلافة بأمر الله تعالى في الأرض، حيث إن هذه الصفة المسنَدَة من الله تعالى في الأصل للإنسان

لا بد أن تمتد إلى الأمة للأسباب التي أوجزناها آنفا. والأمة مساوية للدولة من حيث السيادة والأجهزة والسلطات التي تتطلبها ممارستها. ومن الأصوب الإشارة إلى الأمة من منظور السياسة بمصطلح الخلافة وليس الدولة. فمصطلح الخلافة أقرب إلى العرف الإسلامي وإلى التوحيد من واقع دلالات قرآنية مباشرة أو مستنبطة [1]. أما الدولة فهي مفهوم حديث يختلف جذريًا في مضموناته ودلالاته عن مفهوم الخلافة القرآني الذي هو مبرِّر وجود الأمة ذاتها. ويجب ألايغيب عن بالنا حين نستخدم مفهوم الدولة مرادفًا للخلافة الفرقُ الجذريُّ بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة بدلالته الغربية. ومفهوم الأمة مرادف لمفهوم الخلافة فيما يتعلق بخلافتها في الأرض. ومفهوم الأمة مرادف من جهة أخرى لمفهوم الدولة فيما يتعلق بممارسة الأمة للسيادةالتيهي إحدى مقومات خلافتها. ونقترح الدخول لتحليل الخلافة من مدخل تحليل مضمونات التوحيد بالنسبة للنظرية السياسية. والخلافة من هذا المنحى إجماع ثلاثيّ للرؤية والإرادة والعمل، على التفصيل التالي:

١- إجماع الرؤية: إجماع الرؤية هو إجماع العقل أو الوعي. وله ثلاثة مقومات:

أ- معرفة القيم التأسيسية للإرادة الإلهية: من الواضح أن هذه المعرفة نظامية وتاريخية. ومحتويات تلك الرؤية لانهائية بطبيعتها. ومن هنا لا يتعين الفهم الكامل لها. أما ما يمكن

(١) حيث جرت الإشارة إليها بآيات تضمنت مفاهيم مثل: الخلافة، خلفاء، خليفة، يستخلفكم، وما شابه ذلك. انظر أيضا محمد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص٢٣٩- ٢٤٠، مادة خلف، التي وردت بصيغة الفعل في الماضي والحاضر والمستقبل خمس مرات، وبصيغة الاسم المفرد مرتين، وبصيغة الجمع ثلاث مرات.

ويتعين فهمه تماما منها فهو جوهرها أو نواتها. وهذه النواة بنيّة ومنهاجية للربط وتحديد سُلّم الأولويات. وما إن يُحكم المرءُ فهمَ تلك النواة بهذا المَعنى حتى يغدو قادرًا على اكتشاف وتحديد ما لم يكن يدركه في الأصل من مضمونها الشامل اللانهائي. ويصدق ذلك على وجه الخصوص على المعرفة النظامية للقيمة التي تتمثل مصادرها في الوحي (القرآن والسنة النبوية)، والعقل عبر فهمه لعملياتها المنطقية والمعرفية من جهة، وللواقع بوجه عام: ما وراء الطبيعة، والطبيعة (العلوم الطبيعية)، والإنسان (علم الإنسان، علم النفس، علم الأخلاق)، والمجتمع (العلوم الاجتماعية).

ولا يلزم أن يكون فهم تلك الرؤية - سواء من الوحي أم من العمليات العقلية - قائمًا على نهج أكاديمي يقوم على عملية تأصيل مفاهيمية نظامية لمحتواها. فالإمساك بخيط تلك الرؤية أمر بدهي. ويمكن أن تمد الفطرة المرء بنور إدراكي يضيء له رحاب أي مجال من مجالاتها برسم صورة لعلاقته بالإسلام. ولنتذكر هنا قول الله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

ب- معرفة ما أسفر عنه تحقيق القيم التأسيسية للإرادة الإلهية بالنسبة لمسيرة التاريخ: المعرفة بالأثر المترتب على تحقيق القيم الإسلامية في أرض الواقع بالنسبة لمسيرة التاريخ مسألة تجريبية في المقام الأول[1]. وهذا هو السبب في تزوُّد المسلمين الأوائل بخبرة السيرة النبوية، وبمواقفَ منتقاة من حياة الصحابة. ولا غنى لأي مجتمع متدين عن تلك النماذج التطبيقية، لما لها من قيمة حيوية في التحرك بالمتدينين من الفهم التأملي لقيم دينهم إلى رحاب المعرفة بها مجسَّدةً في صورة ملموسة. وتمارس تلك النماذج المجسِّدة للأسوة في مجال القيم تأثيرًا تربويًا مُهمًا ومرغوبًا في أنفس المقتدين بها، وتفوق قدرتها على التغلغل في وجدانهم، وفي ذاكرتهم قدرةَ المحتوى المحصَّل من دراسة نظامية منهجية نظرية. وخلاصة القول أن الحدس والتجريب مهمَّان على قدم المساواة لتحصيل الرؤية اللازمة للخلافة.

---

(١) اهتمام الإسلام بتكريس مبادئه في أرض الواقع هو الذي أكسبه شهرته بوصفه دينًا عمليًا مغايرًا بالمطلق للأديان الخيالية في مثاليتها.

ج- المعرفة بالحاضر: تظل الرؤية المحصلة من الإدراك النظامي للقيم ومن خبرة تجلياتها التاريخية غير كاملة، ما لم تصاحبها معرفة بالحاضر، كيفية تجسيدها فيه من جديد. ولما كان من غير الممكن أن تكون الخلافة ماضيَّةَ النظرة، فإنه من المتعين أن تحيا في الحاضر وتعمل من أجله هو والمستقبل، وأن تحدد الكيفية التي يتم بها تخصيص الموارد المتاحة بالفعل على القيم المعينة المراد تحقيقها، وأن تعي الكيفية التي تؤثر بها الظروف الحاضرة على تراتبية القيم أثناء السعي لتجسيدها في أرض الواقع.

ويعتبر إجماع الرؤية كما حددناه آنفًا مصدرًا مُعتبرًا للمعرفة الدينية. يقول النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة». ويضفي هذا القول النبوي هالة من القداسة على رؤية الأمة. ومع ذلك، فإن الإسلام ينظر إلى تلك الرؤية على أنها ليست قولاً فاصلاً جازمًا. ويظل ذاك الرأي عرضة للمراجعة والتمحيص على الدوام[1].

وأسَّس الفقهاء المسلمون انفتاح رأي الأمة على المراجعة والتمحيص في آلية الاجتهاد القائم على التسليم بأن بوسع كل مسلم عاقل، بل من واجبه، أن يعيد تكييف مصفوفة القيم وحقائق الواقع الإسلامي بشكل جزئي أو كلي. والاجتهاد دينامي وخلاَّق بطبيعته، وضابطه هو العقل المستبصر على الدوام. ولقد أثنى الرسول على الاجتهاد بقوله: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد». ويشكل الاجتهاد والإجماع قطبي المقوم الحركي الجدلي للدينامية الإسلامية في عالم الأفكار. فبينما تبجل الأمة الإجماع بصفته تتويجًا لجهد بذل من أجل الفهم، فإنه يظل عرضة لإعادة النظر فيه بالطاقة الإبداعية للاجتهاد. وبينما تجل الأمة الاجتهاد بوصفه الغاية الأسمى المرغوبة من الفهم، فإنه يظل عرضة للتنقية وللنقد محكومًا باقتناع كل الإخوة المسلمين بصحة ما تم التوصُّل إليه، لأنه لا يُجاز إلا لكونه متضمنًا بإجماع الأمة.

٢- إجماع الإرادة: إجماع الإرادة هو إجماع القدرة. وله مقومان أساسيان؛ العصبية والحس المشترك، الذي يتعاهد المسلمون بناء عليه بوحدة استجابتهم للأحداث والمواقف التي تواجههم، وبأن يكونوا يدًا واحدةً في طاعة أمر الله تعالى، وفي إقامة نظام مؤسسي

---

(١) لا يسوِّي الإسلام أبدًا بين كلمة الشعب، وكلمة الله. بالعكس تظل كلمة الشعب خاضعةً بالمطلق لأمر الله تعالى على الدوام، تمثل حجة معتبرة حالة توافقها معه، وتهدر حالة تعارضها معه.

قادر على بلورة قراراتهم، وعلى الوصول لكل المسلمين وتعبئتهم للوفاء بمقتضيات الدعوة الإسلامية، وترجمة ما يجب أن تكون عليه القيم، إلى خطة عمل للأفراد والجماعات ولقادتهم.

ولا تتساوى العصبية أو التماسك الاجتماعي مع إجماع الرأي، ولا تمثل نتيجة مترتبة عليه، وإن كان من الممكن، بل من الواجب تعزيزها وتعميقها به. والحق أنها في حكم المستحيلة دون وجود ذلك الإجماع. فالتماسك الاجتماعي مرهون بوجود قاسم مشترك. إلا أن العصبية تحتاج لمقومات أخرى إلى جانب إجماع الرؤية. فهي تعبر عن نفسها بقرار التماهي مع الحركة، وبربط المرء مصيره كله بسفينة الأمة، ثم الاستجابة الإيجابية للدعوة، ولكل متطلباتها، قولاً وفعلاً. ويتأسَّسُ هذا القرار ذاته على سلسلة طويلة من تغييرات ما بالنفس، يتحول بها المرء إلى تحديد هويته بالأمة، والتوجه بوعيه في نهاية المطاف إلى دائرة وضع هذه الإرادة موضع التنفيذ، بربط هويته بالخلافة، بوصفها رأس الحربة، وقاطرة حركة الأمة في صناعة التاريخ. ومن الممكن أن تكون عملية التحول النفسي هذه عند تَوفُّر الاستعداد لها، محلاً للتنقية والإثراء عبر التربية والتعليم والتنشئة. ويمكن أن تنبت تلك القابلية بشكل فطري بالمولد، وتتم رعايتها في دوائر قبلية منغلقة، فتنمو مولدة تطلعات متعصبة وعمياء لتحديد المرء هويته بالقبيلة أو بالعرق. وهذا هو المعنى الذي اعتبرها به عبد الرحمن ابن خلدون أساسًا للتماسك الاجتماعي[1].

ولما كان الإسلام قد تجاوز مثل تلك المقومات المادية، وأحل محلها رابطة قائمة على عقيدة التوحيد، فإن عصبية الإسلام باتت ثمرة لعملية جديدة قوامها إعادة صياغة نشطة ومستمرة للنفس لتغدو على الصورة التي أراد الله تعالى أن تكون عليها. وبات لزامًا أن تكون تلك العصبية وليدة إرادة تتواصل عملية تغذيتها وتنميتها وإنضاجها. فالعصبية الإسلامية مغايرة لتلك التي تنشأ لا إراديًا بفعل الطبيعة وحدها. وهي مغايرة أيضا لتلك التي تتولد من الإحساس القومي على غرار الحركة القومية الرومانسية الأوربية الذي يوصف عادة بكونه لا شعوري، وغير متعمد، ومستبطن وخفي على نحو يصعب تعليله، على نحو يناظر العصبية القبلية.

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، د. ت، ص ١٢٧ وما بعدها.

وفي المقابل، فإن العصبية الإسلامية تتسم بالعمدية ويمكن تفسيرها بجلاء أنها عمل أخلاقي ومسئول. فهي كعهد يقطعه الإنسان على نفسه بالانخراط في شأن الأمة، في النور الساطع لمنظومة معاني التوحيد. وهي تتمثل في أنقى صورها في تهليلة الحجيج بمكة وهم يطوفون بالكعبة المشرفة، أو وهم ينفرون إلى عرفات داعين: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك. إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك»، وهي عصبية تمثل النقيض التام للعصبية التخصيصية المتمحورة حول الأرض أو العرق أو الثقافة، على غرار ما قامت عليه القومية الغربية على مدى قرون [1].

ولما كانت العصبية الإسلامية مقومًا أساسيًا لأمة عالمية تغطي جزءًا واسعًا من المعمورة، فإنها لا يمكن أن تكون مرتبطة فحسب بواقع المسلم في لحظته الشخصية الحاضرة. ولا يمكن من جهة أخرى، أن تكون اندفاعة لا ضابط لها، يرد بها المسلم على مواقف وأحداث كما يشاء أو وقتما يشاء، أو حسبما تسمح به الظروف. فعصبية على هذه الشاكلة تصير فوضى ذات بعد عالمي.

ويتعين لتكون العصبية عالمية ومسئولة أن تكون منضبطة بحيث تتوافق مع عصبية كل المسلمين الآخرين، من حيث التوقيت والكثافة والاتجاه، وتترجم في عمل تعاوني مع المسلمين الآخرين. وهذا هو بعد النظام الذي أعدت مؤسسة الإجماع المسلم لفهم مضامينه التوحيدية. وعرف أسلافنا جيدًا في سعيهم إلى مراعاة النظام، أن على كل مسلم أن يكون معلمًا ومتعلمًا، وأن يحيط علمًا بالشق الأعظم من القرآن، وأن يُلم بالسيرة النبوية، وبحياة الصحابة، وأن يداوم على الجماعة في محلته، حيث يتعاون مع أهلها، ويعمل معهم ابتغاء وجه الله، ويحافظ على صلاة الجماعة بمسجد الحي.

ويرمز وجوب استواء الصف، ومحاذاة الكتف بالكتف والقدم بالقدم، في صلاة الجماعة، إلى التمكين للترابط الحي بين المسلمين، والتماهي المتبادل بينهم، والتعاون مع الأمة في عمومها بالمعنى الحرفي للكلمة، والتأثير بعمق على وعي العابد، بينما هو في محرابه مُسلِّمًا بأن الله ربه ومولاه. وغاية هذا كله وضع أساس للتنظيم المؤسسي للخلافة.

---

(1) Ismail Raji Al Faruqi , Christian Ethics ,Chap. 1& Chap.vii, Ismail Raji Al Faruqi " Urubah and Religion ,PP.206.

وكان المسجد الجامع في الماضي، وينبغي أن يكون الآن، كعبة النشاط الإسلامي، ومركز آلية المدد الإسلامي. ففيه يلتقي المسلم مرارًا -في اتصال حي - بإخوانه تحت مظلة التوحيد، ويتلقى قسطًا يوميًا من الغذاء الروحي والأخلاقي والسياسي. ومن الممكن أن يدفع هذا الغذاء - كما عرفته الخبرة الإسلامية بالفعل -أيَّ مسلم يستشعر أن لديه معرفةً وحكمةً أفضل إلى نقلها لإخوانه، بما فيهم الخليفة نفسه. يقول الله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل: ١٢٥] ويضع الحديث النبوي الشريف النصيحة في مقام الجهاد فيسبيل الله. ففي الحديث النبوي: «والذي نفسي بيده، لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد المسيء ولتأطرنه على الحق أطرًا أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض»، «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عذابا من عنده»، «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»(١).

ويصل هذا الاتصال والتواصل بين المرء وإخوانه ذروته في صلاة الجمعة، التي تعد خطبة الإمام عمادها. وتعالج تلك الخطبة الوضع الراهن والمشكلات الاجتماعية والسياسيةالتي تواجه المجتمع المسلم. ويراد بتضمين تلك الخطبة آيات قرآنيةً وأحاديثَ نبويةً، واعتبارهما ركنًا من أركانها، الاحتكامَ لكلمة الحكمة الإسلامية في قضايا الواقع، وبيانَ علاقيتها بها. ويرمي التقليدُ الخاصُّ بتولية الإمام أو العامل الإسلامي إمامةَ صلاة الجمعة بنفسه، إلى بلورة الإجماع حول المداولات التي تدور طيلة الأسبوع ووضعها موضع التنفيذ، والتدبر في النقاط التي ظلت عالقة، وإسناد القيادة لمن قد تجتمع حوله كلمة أهل المحلة، وطرح الحلول المناسبة للقضايا المطروحة أو اختبار تلك الحلول.

ويدخل هذا كله، من المنظور الإسلامي، في مفهوم العبادات. فالغاية التي تنزَّل القرآن ذاته من أجلها هيالتحويل الفعلي للأرض وللبشر. يقول الله تعالى: ﴿ لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾ [الرعد: ١١]، ويقول عزَّ من قائل:

(١) النقد المشروع للحاكم يجعل من يموت جراء كلمة حق عند سلطان جائر شهيدًا، ويجعل عقوبة عدم السعي لكف الظالم عن ظلمه وزرا يستوجب العقوبة عند الله تعالى. انظر: تفسير ابن كثير، ج٢ ص، ٨٤، ص١١٠.

﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١] فقوام العبادة هو العمل الملموس للإنسان الشبيه بالأجير الزارع في الأرض التي هي ملك لله تعالى، وليس عبادة الراهب على سارية بجبل عبر وسائط روحانية خارقة للعادة، ولا العبادة على طريقة «الأوبنشياد» الهندوسية، ولا بإماتة الشهوات وحق الجسد، وإدارة الظهر للحياة الدنيا، والازدراء للتاريخ، من إنسان زاهد ينتمي لأي تقليد ديني كان.

٣- إجماع العمل: إجماع العمل هو الذروة التي تتبلور فيها كل الاستعدادات سالفة الذكر في حدث فعلي. ويدور هذا الإجماع حول تطبيق الخيار العملي الذي استقر الإجماع في الرؤية والإرادة على وضعه موضع التنفيذ. وهو عملية مماثلة للدينامية الأبدية لجدلية الإجماع والاجتهاد، من حيث استحالة القول بالوصول إلى نهاية لها. وغايتها هي تأهيل الإنسان العامل للصالحات، للفوز بالجنة.

ومعنى ذلك أن تحويل الإرادة الإلهية إلى واقع فعلي مُعاش على الأرض بزمانها ومكانها، مهمة للإنسان لا تنتهي إلا بقيام الساعة. ومضمون هذه المهمة هو إشباع الاحتياجات المادية للأمة، وتوفيرُ قدر من التعليم لكل فرد فيها في حدود قابلياته، يحقق به ذاته قدر استطاعته، وتوفيرُ كل الوسائل المادية والمعنوية اللازمة للدفاع عن الأمة في مواجهة أعدائها الأجانب، وتجسيد الإرادة الإلهية في كل أرجاء المعمورة.

وإشباع المتطلبات المادية للأمة مرتبط بصميم الإرادة الإلهية، ومن ثَمَّ بصميم الدين. فلما كان الله تعالى قد خلق الإنسان لعبادته، بدليل قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وبما أنه جعل قيامه بتلك المهمة بصفة المستخلَف المؤتَمَن، على شاكلة الأجير في ملك الله تعالى، بدليل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١]، فإنه يستفاد من ذلك أن الله تعالى يريد من الإنسان أن يحرث الأرض، وأن ينتفع بعناصر الطبيعة وقواها، وأن يُنَمِّي الحضارة؛ ابتغاء مرضاة الله. وفي هذا المقام يأتي الوعد الرباني:

﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور : ٥٥].

وفي معرض التأكيد على هذه الرؤية، يصف القرآن الكريم الفقر بأنه: وعد الشيطان. يقول الله تعالى: ﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٦٨] بل إن القرآن يطابق بين الدين وبين إطعام الجائع وحماية الضعيف. يقول الله تعالى: ﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ (٢) وَلا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (٣) فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾ [الماعون: ١-٧].

ومن النتائج المترتبة على استخلاف الله تعالى الإنسان في الأرض: حقه في التمتع بنعيمها وملذاتها، خاصة إذا وفي بواجبه بعبادة الله. يقول الله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٢].

ووفق الرؤية التي عرفتها بلاد الرافدين في العصر القديم، فإن الإنسان صار بفعل خلق الله له في موضع الأجير المؤتمن العابد لله في ملكه. ومثل هذا الحدث أيضا بداية الزراعة المنظمة، وبناء السدود، وشبكات قنوات الصرف والري، وصوامع تخزين الغلال، وإقامة الحكومات على مستوى القرية والمدينة والمحافظة والقوم والعالم. وقصارى القول، أن فعل الخلق ذاته هو انتشال العالم من الفوضى، وإرساءالنظام الكوني[1].

ولم يتقبل العقل السامي أبدًا سلوك الناسك النافي للحياة الدنيا أو لحق الجسد. ولم ير على الإطلاق أن الجنس والتكاثر والطعام والراحة أمورًا الشرُّ متأصِّلٌ فيها. فالشر في منظوره كامن في إساءة استعمال هذه الظواهر الفطرية، وليس في ذاتها. ويُعزَى للتراث الغُنُوصِي الذي ورثته المسيحية المُتَّسم بالاشمئزاز البالغ من المادة مسئوليَّةَ غرس بذور الزهد، والتنكر للحياة الدنيا في الحَركة المسيحية. ومع أن الصيام

(1) Pritchard ,Ancient Near Eastern Texts ,P. 60

ركن من أركان الإسلام، فإن له فيه غايتين هما التمرُّس على ضبط النفس، ومدّ يد العون للمحتاجين.

وتضمن الأمر الإلهي بالصيام في الآية نفسها وجوب الإسراع بالفطور لدى غروب الشمس على كل ما لذّ وطاب من الطعام والشراب. يقول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٧].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما حد الكفاية من المتطلبات المادية للإنسان الذي تكون الخلافة قد وفت بتحقيقه بدورها المرتقب؟ من السهل تحديد الحد الأدنى لما يتوقع من الخلافة تحقيقه، متمثلاً في المستوى المعيشي الذي يتسنى عنده استئصال المجاعة والمرض والأوبئة الفتاكة بالنسبة للجنس البشري كله. أما الحد الأعلى المنوط بالخلافة تحقيقه فمن المستحيل تحديده. فلا يعلم أحد غير الله غاية ما في الطبيعة من إمكانيات يمكن للإنسان الانتفاع بها. فكلما نمت معرفة الإنسان بالسنن الإلهية التي فطر الله الموجودات عليها وسخرها له نمت درجة انتفاعه بالطبيعة وبقواها الولودة. ويبين لنا القرآن أن كل ما في السموات والأرض مسخر للإنسان بأمر ربه. يقول الله تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٢، ١٣] ويقول سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥] ويحذر النبي ﷺ من يبيت شبعانًا، وجار له على مسيرة يوم منه جائعًا، وهو يعلم، من حلول سخط الله عليه. ويعلن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب أنه يخشى لو أن بغلة عثرت في أقصى نجوع الإسلام، أن يسأله الله عنها لِمَ لَمْ يسو لها الطريق[1].

---

(١) محمد حسين هيكل، الفاروق عمر، القاهرة: مطبعة مصر، ١٣٦٤ هـ، ج٢، ص ٢٠٠.

ومما لاريب فيه أن الإسلام أمر بالإحسان إلى الآخرين، مثله مثل كل الأديان الأخرى. وهو بتسميته الإحسانَ «صدقةً» كمفهوم مرتبط حرفيًا بالصدق، إنما أراد أن يجعلها مؤشرًا وتعبيرًا عن صدق إيمان باذلها. وعلاوة على ذلك بز الإسلام كل ما عداه من أديان بأن فرض الزكاة بمقادير محددة على النقود بنسبة ربع العشر، وعلى الثروات والأموال الأخرى بشروط ونسب معينة، وأخضع تحصيلها وإنفاقها لقانون عام. وسعى الإسلام بتسميتها زكاة، أي تحلية وتطهير، إلى التأكيد على أن ثروة المرء تفسد ما لم يعط إخوانه المحتاجين نصيبًا منها عندما يحول الحول أو يتم الحصاد. وقرر الإسلام، فضلاً عن ذلك، أن الفقراء أصحاب حق في مال الأثرياء، وما يقدم إليهم ليس على سبيل الإحسان بالفتات الذي يسدون به رمقهم. يقول الله تعالى: ﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ [الذاريات: ١٩] ويقول سبحانه: ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (٢٤) لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ [المعارج: ٢٤، ٢٥].

وحرم الإسلام الاحتكار والاكتناز، والربا بوصفها أدوات رئيسة لاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان. يقول الله تعالى: ﴿ الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ (٢) يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ﴾ [الهمزة: ٢، ٣]، ويقول سبحانه: ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٧٥) يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (٢٧٦) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ (٢٧٩) وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥-٢٨٠].

ومن جهة أخرى، يأمر الإسلام الإنسان بالسعي ليبتغي من فضل الله ما وجد إلى ذلك سبيلاً، وأن يضرب في الأرض ويهاجر فيها بحثًا عنه، مع الالتزام بالأخلاقيات المتضمنة

في شرع الله، أي: اجتناب الخيانة والغش والسرقة والسلب، وأن يطهر ما يكتسبه من مال قل أو كثر بالزكاة، ويقيم الدليل على صدقه بالصدقة. يقول الله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [الجمعة: ١٠]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٠٣][1].

ومع أن مهمة الخلافة هي بذل كل ما هو في حدود الاستطاعة لتمكين كل فرد بالأمة من اكتساب نعم الله المبثوثة في الأرض والتمتع بها، فإن هذا الهدف مهما كان نبله وضرورته، سرعان ما ينحدر بالمجتمع الإنساني إلى درك الحيوانية والانحطاط والانحراف عن الشخصية الإنسانية وخيانة الإرادة الإلهية بكاملها، بمجرد أن يصير هو الهدف الوحيد والنهائي لحياة الإنسان على الأرض[2].

فمتطلبات الحياة المادية بريئة وخيرة، وينبغي السعي إلى أقصى إشباع ممكن لها. إلا أنها هي والبعد المادي للحياة الذي يستمد منها بقاءه، مجرد وسيلة وحامل للبعد الروحي سواء بالنسبة للإنسان أو الأمة في مجموعها. ومجرد انغماس الإنسان في السعي لتحصيل الماديات، واعتبارها هدفًا نهائيًا له، يعنى الإجحاف بالبعد الروحي.

ومن جهة أخرى، لا يصح النظر إلى البعد الروحي على أنه الحياة الخاوية من انعكاس ما بالنفس على الواقع وتجسّده فيه، واستبدال الحياة بالسعي المادي فيها، بالسعي لتغيير ما بالنفس بالشعائر والروحانيات. فللحياة الروحية في منظور الإسلام ثلاث درجات ينبغي السعي إلى تحقيقها جميعًا في آن واحد. أولاها: انخراط الفرد في الشئون المادية العامة للأمة. والمهمة الملاقاة على عاتقه في هذه المرحلة هي إخضاع احتياجاته المادية الفردية لمتطلبات العمل المتعلق بالأمة في مجموعها. وثانيتها السعي لتحصيل العلم للنفس وللغير على مستوى ثنائي البعد أولهما التعمّق في معرفة السنن الحاكمة لما هو طبيعي فهو سبيل لتوسيع دائرة الانتفاع الإنساني بالماديات وجعله أكثر يسراً، وثانيهما السعي لجعل العلاقة

---

(١) وتربو الآيات التي تحث على إيتاء الزكاة على الحصر. انظر مادة: زكو، في بركات، المرشد. . ، مرجع سابق.

(٢) الواقع أن السعي إلى تحقيق أي قيمة على حساب بقية القيم يمثل تمكينًا لها من التسلط أو الاحتكار. ويبطل مثل هذا السعي الأحادي القيمة المبالغ فيه العمل الإنساني والغاية منه معًا، ويفقدهما قيمتهما.

بين الإجماع والاجتهاد أكثر دينامية وإبداعًا من أجل الوصول إلى مستوى أرقى غير مسبوق في الامتثال للإرادة الإلهية. أما الدرجة الثالثة والأخيرة، فهي: إنتاج أعمال جمالية مبلورة لحنين الأمة وتطلعاتها ورسالتها، وهي تواصل القيام بتجسيد القيم، أو الإرادة الإلهية وتفعلها في التاريخ.

أما المقوم الثاني لإجماع العمل، أو إجماع الإنتاج، فهو توفير فرصة التعليم لكل فرد بالأمة بالقدر الذي يمكنه من تحقيق أوسع، وأقصى تحقيق ذاتي مستطاع. يقول الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥] ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

فشرط قيام الفرد بمهمته بوصفه عابدًا لله تعالى هو تنمية ما لديه من قدرات كامنة، واستخدامها إلى أقصى حد ممكن. ولن يقف الأمر عند التغافل عن تحقيق هذا الهدف عند إحساس مثل هذا الفرد بالتعاسة، وتحول الأمة المكونة من مثل هذه النوعية من الأفراد إلى أمة محبطة فحسب، بل إن شبح غواية السعي إلى تحقيق الذات خارج مظلة الأمة، أو التآمر لتقويض خلافتها وتخريبها يطارد تلك المواهب والطاقات البشرية المعطلة التي لم تُستكشف، أو لم تُمكَّن من تحقيق ذاتها.

فواجب الخلافة يقتضي تحقيق أمرين في آن واحد؛ خلق الإحساس بالحاجة للتعلُّم، بمعنى تحريك القابليات الكامنة في أفرادها، وإمدادهم بوسائل تحقيق ذواتهم. وإن فشلت الأمة في تحقيق أول هذين الأمرين فإنها تصير أمَّةً من الجهلة السذج الغارقين في سباتهم. وإن هي أخفقت في الأمر الثاني فإنها تفتح الباب أمام التفريغ الذاتي من الكفاءات وتبديدها بالهجرة، أو التدمير الذاتي من بوابة التخريب من الداخل والحرب والاستغلال الأجنبي من الخارج.

ولزام على الخلافة - على صعيد الوفاء بإجماع العمل - أن تعبئ الأمة لتوفير كل ما يلزم لتمكينها من الدفاع الفعال عن نفسها ضد هجمات أعدائها. يقول الله تعالى:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٦٠] ويتحول الجهاد من فرض كفاية إلى فرض عين على كل مسلم ومسلمة إذا تعرضت الأمة لخطر وجودي، أو إذا استدعت مهمة السعي لجعل كلمة الله هي العليا في الأرض ذلك.

ويشكل هذا البُعد من إجماع العمل في التحليل الأخير ذروة الفلاح بالنسبة للأمة، بمساهمتها في أسلمة الحياة في كل أرجاء المعمورة. وهذا البعد من رسالة الأمة هو الذي يرتفع بها إلى مقام المنافسة في ساحة التاريخ الإنساني. وإنجازها لمهمتها على هذا المستوى هو المبرر الأخير الذي من أجله أخرجها الله تعالى للناس.

ثانياً: التوحيد والقوة السياسية:

١- الإسلام والعالم الإسلامي: الحقائق المحزنة:

يُشكِّل العالم الإسلامي بسكانه الذين يتجاوز عددهم مليار نسمة، يقيمون في بقعة من المعمورة تمتد من المحيط الأطلسي باتجاه الشرق إلى المحيط الهادي، وبدأت جذورهم تترسخ وتنتشر في أوربا والأمريكتين، إمكانيةً كامنةً عظيمة لجعل كلمة الله هي العليا في الأرض.

بَيْدَ أن هذا العالم الإسلامي لا يزال - سواء فيما يتعلق بنفسه أو بالعالم- بعيداً عن تطوير إمكاناته، وعن استخدامها في سبيل الله. وواقع الأمر أن العالم الإسلامي يراوح حول توازن حَرِجٍ بين استخدام قدراته لصالح تنميته الذاتية، وبين تبديد تلك القدرات في أنشطة لا طائل من ورائها في الداخل، ومساعٍ إيجابية تصب في صالح غير المسلمين.

فالأغلبية العظمى من دساتير البلدان الإسلامية تنص على أن الإسلام هو دين الدولة. غير أن دولة واحدة هي المملكة العربية السعودية تأخذ هذا النص مأخذ الجد، بدليل تطبيقها للشريعة. وتوجد مجموعة أخرى من البلدان مثل باكستان والكويت تقر دساتيرها أن الإسلام هو مبرر وجودها دُوَلاً وأمةً، ولكنها تضيف إليه في تعريف هويتها مقولات غربيةً تربط بها وجودها بوصفها دولا وأمَمًا بتكوُّنها من شعب وإقليم وحكومة وسيادة، وهوما

يستبطن على الفور افتراضَ عدم كفاية الإسلام أساسًا لقيام الدولة والأمة. وهناك مجموعة ثالثة من الدول مثل مصر والمغرب والسودان تُعاملُ الإسلام على أنه حبة الكرز التي توضع على كعكة نسيجها الداخلي وهيكلها مصوغان بأفكارٍ غربيةٍ.

وتنبثق القوانين في ظل القومية من رحم شعوبية جديدة محاكية للرومانسية العرقية الأوربية، على صعيد قوانين الهجرة والجنسية، وفنون القيادة وإدارة شئون الدولة، ونمط حياة الصفوة المثقفة والنخب الأخرى، والصورة الذاتية الاجتماعية للتعليم وللتطلعات الجماهيرية.

ولا يوجد بلد إسلامي واحد يضع نفسه في حالة تعبئة وجهوزية دائمة كتلك التي اتسم بها مجتمع المدينة المنورة في العهد النبوي. وربما تكون السمة الأسوأ للعالم الإسلامي المعاصر هي إفلاسه في حقل التربية والتعليم. فلا توجد في أي بلد إسلامي مؤسسة واحدة تحتضن الطفل المسلم من سن الخامسة وترعاه إلى أن تسلمه للأمة وقد استوت قابلياته الكامنة على سوقها.

وليس لدى أمتنا مؤسسة تدريب تتولى تدريب المسلم على كيفية تحويل العالم والعمران الإنساني من المُلك الإنساني المادي العضوض، إلى صورة شبيهة بالنموذج الإلهي، بتجذير الوعي بأن تجسيد هذا النموذج الرباني هو الغاية الأخيرة لوجود الإنسان في هذه الحياة الدنيا. ويعاني عالمنا الإسلامي على متصل التعلم من ارتفاعٍ مُؤذن بالخطر في النسبة المئوية للمتعلمين المهاجرين وللباقين فيه المحبطين، من بين حَمَلَةَ دَرَجَتَي الدكتوراه والماجستير، من جهة. ويعاني على النهاية الأخرى لذلك المتصل من ارتفاعٍ مرعبٍ في نسبة الأُمِّيِّين مقارنة بنسبة المتعلمين.

ومكمن الخطورة في وضعية عالمنا الإسلامي الراهنة، ليس أن المسلمين يستيقظون من سبات طويل فيجدون مجتمعاتهم ضعيفة بمؤشرات الزخم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ودولَهم مترنحةً من جراء إصابتها بقصور ذاتي وسبات لا تفيق منه إلا على نحو متقطع. فمكمن الخطر الحقيقي هو فقدان قادة الأمة المسلمة في هذا المنعطف للرؤية السليمة للحاضر والمستقبل. وكل ما نشاهده من مظاهرَ سلبيةٍ محزنة هو نتاج غياب

الرؤية، وثم الافتقار المطلق للجهد الرامي لبناء المواطن المسلم، الملتزم بالعقيدة الإسلامية والتي يعتبرها هي وطنه في القرن الواحد والعشرين.

٢- وعد القوة السياسية: ليس بوسع أي مسلم ملتزم أن تقبُّل أو فهم المعاذير التي يسوقها الساسة المسلمون لتبرير أوجه القصور الراهنة المحزنةفي وضعية الأمة في القرن العشرين. كما لا يقبل أحد بمقولة أن مبادرة الإصلاح يجب أن تأتي من صفوف القاعدة الجماهيرية قبل أن يغدو بمقدور قادة الخلافة ممارستها.

فمن المؤكد أن نخبة على مستوى رفيع من المعرفة موجودة لدى الأمة وبأعداد وفيرة. وما تحتاجه الأمة في هذه اللحظة هو الشرارة التي تُلهب إرادتَها وتحرُكها. وهذه الشرارة لا يمكن أن تأتي إلا من قادة على استعداد للانخراط في مهمة التدخل في التاريخ من موقع الفاعل، وليس من موقع المفعول به، بما يحيط بتلك المهمة من مخاطر. ولنتذكر قول ربنا: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١].

ودخول الأمة الإسلامية في التاريخ من موقع الفاعل يبدأ بالداخل الإسلامي، ببناء الخلافة بصبر ورصانة. ولا يمكن القول بوجود الخلافة حاليًا في أي بلد إسلامي معاصر. وما إن يتم تأسيس مركز مؤقت للخلافة في بلد ما، فإنه يحمل على عاتقه مسئولية تعبئة بقية العالم الإسلامي، ودعوته إلى الشروع في مسيرة صناعة التاريخ. وكل تضحية تهون في سبيل تحقيق هذا الهدف، باستثناء تصفية الخلافة ذاتها. وينبغي التضحية بالنفس وبالنفيس لو لم يكن ثمَّةَ سبيل لتحقيق هذا الهدف دون ذلك. وبمجرد أن تقف الأمة على أهبة الاستعداد فإن لحظة خلافة أبي بكر ستكون في متناول البشرية مرة أخرى. وعندها سيدخل التاريخ أعظم لحظاته.


التوحيد
مبدأ النظام الاقتصادي

يعود الفضل إلى (محمد إقبال) المؤسس الروحي لباكستان، في كونه أول من أكَّد باسم الإسلام في العصر الحديث أن «جوهر العمل السياسي هو التعبير عن روحانية الإسلام»[1] ومنذ ذلك الحين اقتنع المسلمون في كل أرجاء العالم بتلك الحقيقة، واستشهدوا بكلمات (إقبال) هذه بكل فخر في كل مناسبة.

إلا أن المجال لا يزال مفتوحًا لأن يؤكِّد مفكرٌ إسلاميٌّ بوزن إقبال باسم الإسلام أن: «العمل الاقتصادي هو الآخر تعبير عن روحانية الإسلام». وعندها سيقتنع المسلمون بهذه الحقيقة الجديدة بكل يسر، تمامًا كما فعلوا من قبل مع مقولة (إقبال). وسيمسك المسلمون بلُباب تلك الحقيقة، كما أمسكوا بلُباب مقولة (إقبال)، المتمثِّل في المغايرة بين المسيحية والإسلام في نظرة كلٍّ منهما للعلاقة بين الدولة ودور العبادة.

ففي حين ترى المسيحية الفصل بين الكنيسة والدولة، يرى الإسلام أن المسجد بحاجة إلى الدولة، وأن وجود الدولة وعافيتها من صميم الدين، وكذا الحال بالنسبة للنشاط الاقتصادي. فاقتصاد الأمة وازدهاره من صميم الإسلام. يقول الله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ٧٤]ويقول سبحانه: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

وبالمثل فإن وجود روحانية الإسلام مستحيل ما لم يوجد عمل اقتصادي عادل. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (١٥) آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ (١٦) كَانُوا قَلِيلاً مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ (١٧) وَبِالأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (١٨) وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٦- ١٩]، ويقول سبحانه وتعالى:

(1) M. Iqbal , Reconstruction of Religious Thought in Islam , Lahore :Sh. Muhammad Ashraf ,1977,Lecture V .

﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ ۝٢ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [الماعون: ١ - ٣].

ويتمايز الإسلام بمنظوره هذا عن كافة الأديان الأخرى. فلا توجد ديانة ربطت نفسها بالسياسة بالقدر الذي فعله الإسلام، باستثناء ديانة مصر وبلاد الرافدين القديمة، حيث أضفتْ قداسة على شخص الملك. إلا أن تلك الأديان شابتها الوثنية. وبالمثل، لم ترتبط أية ديانة بالاقتصاد بشدة على النحو الذي فعله الإسلام، باستثناء العقيدة الشيوعية التي أحلّت المادّةَ مكانَ الرب، وهي أيدولوجية مدانةٌ عند المسلمين لكونها أحدَ أشكال الشرك بالله. والحق أن الإسلام يقترب على نحو بالغ الدقة، من كلٍّ من هذين الطرفين. إلا أنه يظل متمايزًا عنهما على نحو لا تمثل معه تلك العلاقة الوثيقة بالسياسة وبالاقتصاد أيَّ خطر على الإطلاق. ولقد انتهينا في الفصل السابق من بيان العلاقة الوطيدة بين السياسة والتوحيد. ويرمي هذا الفصل إلى تجلية العلاقة الحميمة بين التوحيد والنظام الاقتصادي[1].

أولاً: الأولوية المشتركة الأساسية للمادي والروحي:

١ - مغايرة المسيحية: بعث الله تعالى عيسى عليه السلام برسالة إلى البشرية قبل البعثة المحمدية بعدة قرون، احتلت فيها كلمته: «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان» مكان الصدارة. ونقرأ في إنجيل متّى: «٤ فَأَجَابَ وَقَالَ: «مكْتُوبٌ: لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ، بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ تَخْرُجُ مِنْ فَمِ الله»[2]، وفي إنجيل لوقا نقرأ: «١ أَمَّا يَسُوعُ فَرَجَعَ مِنَ الأُرْدُنِّ مُمْتَلِئًا مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، وَكَانَ يُقْتَادُ بِالرُّوحِ فِي الْبَرِّيَّةِ ٢ أَرْبَعِينَ يَوْمًا يُجَرَّبُ مِنْ إِبْلِيسَ. وَلَمْ يَأْكُلْ شَيْئًا فِي تِلْكَ الأَيَّامِ. وَلَمَّا تَمَّتْ جَاعَ أَخِيرًا. ٣ وَقَالَ لَهُ إِبْلِيسُ: «إِنْ كُنْتَ ابْنَ الله، فَقُلْ لِهذَا الْحَجَرِ أَنْ يَصِيرَ خُبْزًا». ٤ فَأَجَابَهُ يَسُوعُ قَائِلاً: «مكْتُوبٌ: أَنْ لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ، بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ مِنَ الله»[3].

(١) نحيل القارئ هنا مرة أخرى على سورة الماعون لما لها من دلالة عميقة حين تغرس في وعينا أن الجفوة في معاملة اليتيم، وعدم الحث على إطعام الفقير المحتاج، هو تكذيب بالدين كله، تكذيب بالمبدأ والعقيدة والأخلاق والشريعة والروح وكل شيء.

(٢) العهد الجديد، إنجيل متى: الإصحاح الرابع: ٤.

(٣) لعهد الجديد، إنجيل لوقا: الإصحاح الرابع: ١-٤.

وربط متَّى ولوقا في الإنجيلين المنسوبين إليهما مقولة عيسى هذه بدعوى تجريب الشيطان قدرةَ عيسى - بوصفه بزعمهما ابنَ الله - على تحويل حجارة الصحراء إلى خبزٍ في لحظة ضعف أحسَّ فيها بالجوع بعد صوم دام أربعين يومًا وليلةً في البرية. ومحاولة ربط هذه المقولة بكون عيسى ابنَ الله متهافتةٌ، إلى حدٍّ ينبغي لنا معه ألا نلتفت إليها، ونركز على دلالة مقولة عيسى الجميلة والمشروعة والتي لا تحتاج لتجربة الشيطان له لينطق بها. فبالنسبة لإنسان صام أربعين يومًا كما يزعم متَّى، سيكون التحدي الأخير له، دون أدنى مبالغة، هو الخبز الجاهز وليس بنوة الله. وعلينا أن نعيَ أن إجابة عيسى كما حكاها متَّى ولوقا لم تكن نفيًا صريحًا لكون الإنسان يعيش بالفعل بالخبز، وإنما نفي لكون الإنسان يمكن أن يعيش عليه وحده.

ولو كان نفي عيسى قد جاء صريحًا بما يمثل إدانةً للحياة المادِّية ذاتها، لما كان قولاً يُتَصوَّر صدوره عن عقل سامٍ، ولكان بالأحرى قولاً يليق بعقل هيليني إغريقي متحوِّل تماما ضد نفسه ناكص على عقبيه، فبعد أن سوَّى العقل الهوميري بين الألوهية والطبيعة، وبعد أن أحس بالإحباط وخيبة الأمل تجاه خلقه هو ذاته، انقلب على نفسه في غُنُوصية تقف على النقيض من رؤيته السابقة، وجزم بوجود روحانية مقابلة للطبيعة ومباينة للمادة بالكلية[1].

أما العبارات الأخرى الواردة بالأناجيل المعبِّرة عن إدانة تامة للعالم المادي، وفي مقدمتها تلك الواردة بإنجيل متَّى: «خُبْزَنَا كَفَافَنَا أَعْطِنَا الْيَوْمَ»[2]، فمستقاة من التوجهات الغُنُوصية. أما العبارة المنقولة عن المسيح محل هذه الدراسة فهي محتفظة بتوازن أخلاقي نابع من معين الفطرة ذاتها التي فطر الله الناس عليها المطابقة لدين الله وللسنن المبثوثة في الطبيعة والعقل والتوازن والوسطية. فهذه العبارة لا تحاول إدانة المادة، بل إدانة انتهاك الأخلاق. فهي تنفي ببساطة إمكانية أن يحيا الإنسان بالخبز وحده. ومن هنا فإنها تعبر على الأرجح عن موقف نبويٍّ سامٍ فريد، تجاه العالم الهلِّيني.

---

(1) Jones, The Gnostic Religion , Boston :Beacon , 1958 , P. 46

(٢) العهد الجديد، إنجيل متى: الإصحاح السادس: ١١.

إلا أن مقولة عيسى هذه تعرَّضت عبر التاريخ لعملية تحوُّل صارت معها أساسًا لعقيدة معادية للمادية، وإدانة كاملة للمادة والدنيا والتاريخ. ومن رحمها ولدت أخلاقية انعزالية تقشفية فضلاً عن الرهبانية، وسوء الظن بالسياسة. وغدت كنداء النذير العريان لديانة جديدة حولت ديانة عيسى إلى مسيحية بولس واثناسيوس وترتيولان وأوجستين والكنيسة الرومانية[1].

فلقد أرسل الله تعالى عيسى إلى اليهود ليضع حدًا لماديتهم المفرطة، وليحرِّرهم من المغالاة في التقيُّد الحرفي بالشريعة التي جرتهم حاخاماتهم إليها. وكان لزامًا في ضوء هذا الداء أن يتمثل الدواء الذي يقدمه لهم في إعادة التأكيد على البعد الروحي الشخصي الجُوَّاني، الذي كان قد ضعف أو تلاشى في ظل النزعة الحرفية المحافظة للأحبار اليهود. إلا أنَّ أتباعه انحرفوا بدعوته تلك إلى وضعية متطرفة في الاتجاه الآخر، وصيَّروا عبارة «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان» إلى شعار أساءوا استعماله، وحرفوه عن مواضعه.

٢- الحل الإسلامي:

أ- الإسلام والأديان: مثَّل الإسلام، من منظورعالمي أوسعَ، انفراجةً جوهريةً من حالة الجمود التي كان العالم قد تردَّى فيها مع انقسامه على نفسه بين التدين الهندي والتدين الإغريقي. فمن جهة أكَّد الدين الهندي أن الكون ذاته هو «البرهمن» المطلق، ليس في شكله المثالي بل في شكله المُشيَّئ المشخَّص المخصَّص المدان[2]. وعملية تشيُّؤ «البراهمن» الروح المطلقة حدثٌ تعيس. وترتيبًا على ذلك، نظر أصحاب هذا التصوُّر إلى الأمر الديني الأخلاقي على أنه وسيلةٌ للهروب من مملكة التشيُّؤ (الخلق) المدانة بوصفها مملكةَ الشر إلى رحاب مملكة «برهمن نيرفانا» التي هي مملكة الخير. وفي ظل هذه الرؤية، تعتبر رعاية العالم المادي بالتكاثر والتعبئة من أجل إنتاج الغذاء ونشر التعليم، والسعي إلى تحويل العالم الأرضي إلى جنة، وصناعة التاريخ، شرًا لا ريبَ فيه؛ لكونها تؤدِّي إلى نشر حالة

---

(1) Ismael Raji AL Faruqi , Christian Ethics , Part ii.

(2) Ismael Raji AL Faruqi Historical Atlas ,PP. 237-338 .

التشيؤ وتكثيفها وإطالة أمدها. ومن الجلي، أن النزعة الوحيدة التي تتناغم مع هذه الرؤية هي النزعة الفردية النافية لهذه الحياة الدنيا. ولا تزال «اليانية» و«النريفادا» و«البوذية» ممثلة لجوهر الرؤية الأساسية «للأوبنيشاد»[1].

وتبنَّت الهندوسية تلك الرؤية التي تصبُّ في صالح النخبة المحظوظة. ودعت إلى دين شعبيٍّ لا يتطلَّع المنبوذون في ظله إلى التحرُّر مما هم فيه من عذاب إلا في الدار الآخرة، بينما يواصلون الكدح في المراكز المقدرة لهم في هذه الحياة دون أيِّ قَدْر من الإحساس بالرضا والسرور تجاه تحقيقهم للغاية من وجودهم[2]. وبالمثل، احتفظت «بوذية المهايانا» بتلك الرؤية خلفيةً لها. وبنت تصورها الديني على أخلاقية دنيوية صينية بدائية، وسمَّت مخلصين بوذيين (من بين أسلاف من البشر جرى تمجيدهم وتحويلهم إلى مُخلِّصين) لتخليص الإنسان من ألم الوجود في هذه الحياة[3].

وبالتوليف بين الديانتين المصرية والإغريقية القديمتين، وبين ديانة «ميثرا» والملَل الدينية الغُنُوصية في الشرق الأدنى، ابتلعت الهيلِّينية دعوةَ عيسى السامية، التي كانت غايتها إصلاح نزعة الحَرْفِيَّة اليهودية وتمركز اليهود العرقي حول ذاتهم. وفي هذا السياق جرت المحافظة على العنصر المصري الإغريقي الذي يطابق بين الخالق وهذا العالم، ولكن مع تعديله وتذويبه في مبدأ التجلي الذي أصبح به الإله بشرًا، وتمكن الإنسان به من ربط نفسه بالألوهية. والسبب الكامن وراء ذلك أيضًا هو الاستياء من وطأة الإمبراطورية، والنفور الغنوصي من المادة ومن الحياة الدنيا برمَّتها، أملاً في الخلاص في الديانتين الميثرايية واليهودية. وأخذت المسيحية التاريخية من كل هذه العوامل مجتمعةً نظرتَها للخَلق على أنه يمثل سقوطًا، وإلى العالم على أنه شرٌّ، وإلى الدولة والمجتمع على أنهما من صنع الشيطان، والنظر -في المقابل- إلى الحياة الروحية على أنها فردية ونافية للعالم الدنيوي[4].

---

(1) Ibid, PP. 97 .

(2) Noss, Man,s Religions , PP. 103-104 .

(3) Ibid , P. 155 .

(4) Ismael Raji AL Faruqi , Christian Ethics , P.193.

وهنا جاء الإسلام ببيان كاشف ومنعش للذاكرة الإنسانية. ودحض الإسلام كُلاً من الدعوى الهندية والمصرية المُسوِّيَتَيْن بين الله والعالم، وبين الخالق والمخلوق، سواء كان اتجاه تلك التسوية المزعومة يصبُّ في مصلحة المخلوق كما هو الحال في مصر واليونان القديمة، أو يصبُّ في صالح الخالق كما هو الحال في الديانة الهندية. وأكَّد الإسلام مجدداً على رؤية بلاد الرافدين القديمة التي تقول بالمغايرة المطلقة بين الخالق والمخلوق، وبيان أن الإنسان مخلوق عابد مستخلَف في ملك الله تعالى. وبالرد إلى عبرة الخبرة التاريخية، جاء هذا التأكيد الإسلامي الجديد مبلوراً للحكمة القديمة التي سماها القرآن: دين الفطرة.

يقول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

وفي هذا السياق بعث الله نبينا ﷺ لإعادة التوازن، وتصحيح سوء الفهم، وإرساء العلاقة الصحيحة بين المادي والروحي من جديد. فما دعوة نبينا؟ وما جوهر الرسالة التي بلَّغها للبشرية؟

٣- مضمونات التوحيد الدنيوية:

دعونا نبدأ هذه المعالجةَ بنظرة على المبادئ الأوَّليَّة للإسلام. فالتوحيد، أي شهادة أن لا إله إلا الله، هو جوهر الخبرة الدِّينية في الإسلام. والشق الجديد بكل جلاء، في هذا المبدأ الماورائيّ هو الشطر المنفي منه. فالعبارة النافية لألوهية أيِّ كائن في الوجود باستثناء الله تعالى على سبيل الحصر، تقوِّض المقولات اليهوديةَ والمسيحية، وجاهليةَ ما قبل الإسلام العربيةَ، التي تشرك مع الله تعالى كائنات أخرى. فلقد طَهَّر التوحيد الدين من أية شبهة شرك، بتقرير الطابع المُفارِق للذات الإلهيةِ ووحدانيتها.

وحقَّق التوحيد بذلك هدفًا مزدوجًا؛ الإقرار بأن للكون ربًا واحدًا أحدًا، هو خالق كل شيء، لا شريك له، والتسوية بين البشر بوصفهم جميعًا من خلق الله تعالى، منَّ الله عليهم بالفطرة ذاتها، وبالخصائص الإنسانية ذاتها، وبالوضعية الكونية ذاتها.

وللتوحيد بُعدٌ آخرُ هو البعد الأخلاقي. فالإقرار بأنه لا إله إلا الله يعني أن الله هو المآل الوحيد والأخير للقيمة، وأنَّ كل ما عداه مجرَّدُ وسائلَ تستمد قيمتها منه، وتقاس

خَيْرِيَّتُها بمدى تحقيقها للخير الإلهي النهائي. ويعني التوحيد أيضًا أن الله تعالى هو الغاية الأخيرة لكل المراد، وهو المتصرِّف الوحيد في الكون، وإرادته وحدَها هي الواجبة الوجود. والإنسان وفق هذه الرؤية عبدٌ لله تعالى، رسالته في الحياة ومصيره مرتبطان بعبادته لله، بتحقيق الإرادة الإلهية، وبتجسيد هذه القيمة في واقع المكان والزمان في هذه الحياة الدنيا.

ومن المؤكد أن البشر أحبُّوا الله تعالى وأطاعوه قبل مجيء الإسلام. ومع ذلك، فإن أتباع الديانة الهندية أحبوا المطلق اللامشخَّص وأطاعوه بوصفه النقيضَ للعالم المادي. ومن ثم صبَّ ذلك الحب وتلك الطاعة في اتجاه النفي البالغ لهذا العالم. وأحبَّ أتباعُ الديانة المصرية القديمة والديانة اليونانية القديمة ربَّهم وأطاعوه بوصفه هو العالمَ الماديَّ ذاته. ومن ثَمَّ صبَّ ذلك الحبُّ وتلك الطاعة في معين التناغم مع نداء ذلك العالم. فقط في السياق السامي أحبَّ الإنسان ربَّه وأطاعه على أنه مُفارِقٌ للطبيعة، بل على أنه مالكها الذي ليس كمثله شيء.

إلا أن هذا الفهم السامي تحجَّر في اليهودية الحاخامية، ثم تبدَّد في النزعة الرومانسية وفلسفة المتعة في جزيرة العرب، وتآلف مع «الميثراوية» و«الهيلِّينية» مشكِّلًا المسيحية الرومانية المغايرة لانفراجة التحرير التي جاء بها عيسى عليه السلام [1]. ومن هنا كان التوحيد ضروريًا لإعادة الرؤية السامية إلى مجراها الصحيح، أي إلى الإقرار بأن الخليقة أو المكان والزمان في هذه الحياة الدنيا هما الوسط، والمادة التي يتعين تحويل إرادة الله تعالى فيه وبها إلى واقع معيش. وهي خيرة بالتأكيد، ولكنَّ خيريَّتها خيريةُ مادة أولية، ومسرح ضروري لإعادة تشكيلهما على نحو يجسد الإرادة الإلهية في واقع ملموس. يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِن بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [هود: ٧]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ۝ الَّذِي

(1) Ismail Raji Al Faruqi " Urubah and Religion ,P.19

خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ③ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ١ - ٤].

ومعنى ذلك، أن مقومات الخليقة كلها خَيِّرة، وأن الوجود ليس أفضل العوالم الممكنة فحسب، بل إنه كامل ومبرأً من كل عيب. وعَيْنُ مراد الله تعالى من الإنسان هو ملء هذا الوجود بالقيمة عبر الرؤية والفعل الأخلاقيَّيْن. فلنقرأ في هذا الصدد قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ㊱ لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ㊲ إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ [الحج: ٣٦-= ٣٨]، وقوله عزَّ من قائل: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدًى وَلا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ [لقمان: ٢٠]، وقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ⑫ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ⑬ قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الجاثية: ١٢، ١٣].

وتأسيسًا على ما سلف، فإن استمتاع الإنسان بالقيم الأولية أو النفعية مباحٌ ولا غبار عليه. والعالم الممتلئ بالقيمة آية من آيات الله، والحفاظ عليه إثراءُه أعمال داخلة ضمن حمد الله تعالى وعبادته من جانب الإنسان. يقول الله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤]، ويقول سبحانه: «﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

وكل شيء في الوجود محمَّل بقيمة كونية عُليا، بوصفه وسيلةً لتحقيق المطلق. وتمامًا كما أنه لا مجال للتفضيل بين البشر إلا بالتقوى والعمل الصالح، فإنه لا مجال للتمييز بين زمان وزمان أو مكان ومكان، إلا على أساس جدواه بوصفه وسيلة في تحويل الإنسان للوجود وفق النموذج الإلهي الموحى به. ولا يوجد شيء ماديٌّ في الوجود شرير بذاته.

وثمة مبدأين إسلاميين أوليَّين آخريَن، يُعزِّزان أطروحةَ دنيوية الإسلام، هما أخلاقيَّة الفعل الإسلامي، والإيمان باليومَ الآخر.

أ- الدنيوية وأخلاقية العمل: يُلزِمُ التوحيدُ الإنسانَ بأخلاقية العمل، أي بأخلاقية تعاير القيمة واللاقيمة في ظلها بدرجة النجاح الذي يحققه الفاعل الأخلاقي في تغيير مسار المكان والزمان في نفسه وفيما حوله. ولا يتنافى ذلك مع أخلاقية النية، ولكنه يستلزم تحقيق مقتضياتها، باعتبارها شرطًا أوليًا مسبقًا للدخول في ساحة تحقيق متطلبات الفعل الأخلاقي.

ومعنى ذلك، أن التدخل في مجرى المكان والزمان، أو تحويل الخليقة، فريضةٌ أخلاقية على المسلم. فالمسلم مطالب بخوض غمار التاريخ، وتحقيق التحوُّل المنشود فيه. ولا يستطيع المسلم أن يحيا حياة النُسَّاك واعتزال الناس، إلا على سبيل التدرب على ضبط النفس والتحكم فيها. وحتى في تلك الحالة، إن لم يؤهله ذلك التمرين لنجاح أكبرَ في عملية تحويل الزمان والمكان، فإنه يُعَدُّ من قبيل الأعمال الأنانية غير الأخلاقية، لأنه يعتبر تغييرَ النفس غايةً بحد ذاته، وليس وسيلة للإعداد لتغيير العالم.

ولنتذكر في هذا المقام أنَّ النبي ﷺ، اعتاد أن يعتكف، ليخلوَ إلى نفسه ويضبطها، خاصة قبل أن يتَنَزَّل عليه الوحي. بل إنه يمكن القول بأن الوحي تنَزَّل عليه تتويجًا لتحنُّثه. ويزعم المتصوفة أن الاتصال بالإلهي كما حدث للنبي ﷺ في غار حراء، هو أقصى الخَير الذي يمكن للإنسان تحصيلُه في حياته الدنيوية، وأنَّ هبوط النبي ﷺ من الغار إلى مكَّةَ تحوُّلٌ من الأسمى للأدنى. بيد أننا نعلم أن الله تعالى هو الذي أمر نبيه ﷺ، ليس بأن يهبط إلى مكة فحسب، وإنما بأن يتفوَّقَ على خصومه في الحيلة والدهاء حين تآمروا على قتله، وبأن يهاجرَ ليبني مجتمعًا ويؤسس دولةً، وبأن يثري الحياة المادية لشعبه ويحكمها[1].

ولولا ذلك لكان النبيُّ محمدٌ ﷺ مسيحًا آخرَ شاغله الوحيد هو العالم الروحي،

---

(1) Ismail Raji Al Faruqi "On the Reason detre of the Umma" .

ولسلّم نفسَه لأعدائه ليقتلوه. وهذا المسارُ كان أيسرَ إلى حدٍّ بعيد ممّا اختاره بأمر ربِّه. وبدلاً من ذلك، فإن نبيَّنا ﷺ واجه الواقعَ السياسيَّ والاقتصاديَّ والعسكريَّ، وصنع التاريخَ. وكان زوجًا ووالدًا وتاجرًا وعائلاً ورجلَ دولة وقاضيًا وقائدًا عسكريًا وداعيةً ونبيًّا في آن واحد. فالوحيُ الذي تَنزَّل عليه، وكان هو نفسه ﷺ أول تجسيد له حيث كان قرآنًا يمشي على الأرض، لم يترك أيَّ شيء دون توجيه وإرشاد. يقول الله تعالى: ﴿مَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]. ووجود الإسلام غير ممكن دون الشريعة، ودون دولة ومحاكمَ تُقيم العدل؛ لأن الإسلام دين العمل. والعمل عامٌّ ومجتمعيٌّ بطبعه، بينما لا تحتاج أخلاقيَّة النية لشيء غير الضمير الشخصي.

ب- الدنيوية والدار الآخرة في المنظور الإسلامي: المبدأ الأوَّليُّ الثاني المتعلِّقُ برؤية الإسلام للدنيويات، هو الإيمان باليوم الآخر. ونظرة الإسلام للآخرة مختلفة بشكل جذريٍّ عن نظرة اليهودية والمسيحية إليها. فمملكة الربِّ في منظور اليهودية، بديلٌ لحالة العبريِّينَ في المنفى. وهي مملكة داود التي تصورها من فقدوها بالحنين إلى الماضي، في لحظة كانوا يعيشون فيها في الدرك الأسفل من السبي والخزي[1].

أما بالنسبة للمسيحية، فقد كان زخمها الأساس موجَّهًا إلى مناهضة تمركُز اليهود حول العرق وإفراطهم في المظهرية والمادية والخلود إلى الأرض. ومن هنا، كان من الضروري أن تسعى المسيحية إلى بثِّ الروحانيَّة في مملكة داود على نحو يخرجها تمامًا من حيِّز المكان والزمان الدُّنيَويَّيْن. ومن هنا أصبحت مملكة الله تشير إلى عالم آخرَ، بينما أصبح هذا العالم الدنيوي مسرحًا مؤقَّتًا لقيصر وللشيطان وللجسد، حيث: «لاَ تَكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا عَلَى الأَرْضِ حَيْثُ يُفْسِدُ السُّوسُ وَالصَّدَأُ، وَحَيْثُ يَنْقُبُ السَّارِقُونَ وَيَسْرِقُونَ. ٢٠ بَلِ اكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا فِي السَّمَاءِ، حَيْثُ لاَ يُفْسِدُ سُوسٌ وَلاَ صَدَأٌ، وَحَيْثُ لاَ يَنْقُبُ سَارِقُونَ وَلاَ يَسْرِقُونَ، ٢١ لأَنَّهُ حَيْثُ يَكُونُ كَنْزُكَ هُنَاكَ يَكُونُ قَلْبُكَ أَيْضًا[2].

(1) Ismael Raji AL Faruqi , Christian Ethics , P.116.

(٢) العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح السادس: ١٩-٢١.

وعلى العكس من ذلك، يُقرُّ الإسلام بوجود مملكة واحدة في هذه الحياة الدنيا لا ثانيَ لها، وكل ما ينبغي أن يكون، يمكن ويجب تحقيقُه في زمانها ومكانها الواحد، بواسطة خلافة الإنسان فيها. وحينما تأتي هذه المملكة إلى نهايتها التي قدرها الله لها، لا يكون هناك غير الفصل والحكم الإلهي في سعي الإنسان فيها، والعقاب والثواب. وليست الدار الآخرة بديلاً لهذه الدار الدنيوية. فلا ثواب ولا عقاب على عمل مكتسب بالدار الآخرة. وما يكتسب بالتقوى أو العمل الصالح هو ثواب متعال، وليس استبدالاً لمملكة رديئة بمملكة أفضل. وهذا هو السبب في أن الخروج من هذه الدنيا بوسائلَ من قبيل الزهدِ والتقشف لا يعني الدخول في الدار الآخرة. يقول الله تعالى: ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص: ٧٧] فالله تعالى لم يقل: «وابتغ الآخرة على حساب الدنيا» ولم يأمرنا بأن ندير ظهورنا لهذه الحياة الدنيا، ولم يأذن لنا بأن نسقطها من اعتبارنا.

وخلاصة ما سبق، أن الإسلام ديانة دنيوية، وأن المكان والزمان هما بالنسبة للإسلام المملكة التي يتعين تجسيد المطلق فيها، وأن ذلك يتم بواسطة الإنسان. والمعنى الوحيد لفلاح العمل، أو للفلاح في العمل، وفق اللغة التي يصف بها القرآن الغاية من الوجود كله، هو تغيير المواد الأولية للخليقة بما فيها الإنسان نفسه والأنهار والجبال والغابات وحقول القمح، والقرى والمدن، والبلدان والشعوب. ومن الجلي أن ملء هذا العالم ليس أمرًا مهمًا بالنسبة للدين فحسب، بل هو عين مهمة الدين بكاملها (١).

٣- الدنيوية الإسلامية والمسعى المادي للإنسان:

أ- الفاعل الأخلاقي وشخصه: ما الذي يعنيه القول بدنيوية الإسلام بالتعبيرات الدارجة العملية المحددة؟ إنها تعني أن المسلم بحق، وليس بمجرد النطق بالشهادتين، هو الشخص الذي تتحدد أفعاله بالشريعة. وتتعلق بعض أحكام الشريعة بخصوصياته الشخصية، كتلك المتعلقة بالشعائر، الرامية إلى التأثير على وعيه أو على جسده. والاحتياجات المؤثرة على جسده مادية بالطبع، ويستلزم إشباعها التصرف على نحو

(١) راجع في هذا المعنى: سورة الماعون.

اقتصادي، بمعنى أن ينتج الفاعل أقصى ما يستطيع إنتاجه، وبقدر يفوق حاجته، ليبادل الفائض عن حاجته مما أنتجه بما يحتاجه من الفائض من السلع والخدمات الأخرى التي أنتجها آخرون، بما يكفل سد حاجته من المأكل والملبس والمسكن والرعاية الصحية. وتقاس قيمته الأخلاقية في هذا المضمار بشكل مباشر، بمدى نجاحه في السعي في الأرض ابتغاء فضل الله. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ٩- ١٠].

وتنهانا أخلاقية الإسلام، بكل وضوح، عن التسول، وعن العيش بالتطفل على جهد الآخرين. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠] وبينت السنة النبوية في مناسبات عديدة ثناء النبي على المسعى الإنساني الاقتصادي، وإدانته للبطالة واعتزال العمل الاقتصادي[1]. وحصرت الشريعة من يحق لهم إعالة شخص آخر أو الدولة لهم، في فئات مُحدَّدَة هي: العاجزون عن العمل بسبب الضعف الجسدي أو المرض أو الشيخوخة، والأطفال والنساء. وحرمت على الشخص الراشد القادر على العمل المعافى أن يكون عالةً على شخص غيره أو على الدولة. بل إن القرآن أدان المعوزين الذين لا يسعون في الأرض طلبًا للرزق، وحملهم مسئولية الضعف الاقتصادي والسياسي الذي ترددوا فيه. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

ومن جهة أخرى، فإن التشريعات المرتبطة بحالة الوعي لدى المسلم، كتلك المعنية

(١) من اللافت للنظر أن أكثر من نصف الفئات التي يصنف الحديث النبوي تحتها، تخص العمل الإنساني والكسب والإنفاق والثروة، وتبين أحكام أمور من بينها: البيوع والمزارعة والجهاد والطعام والشراب والملبس والزينة وتحصيل المعرفة، وما شابه ذلك.

بالشعائر الإسلامية، لا تستدعي تأديتها كمجرد ممارسات شخصية بحتة، أي كأنشطة تقف غايتها عند حد تغيير حالة الوعي لدى مُمارسها. فمن المعروف تمامًا أن الصلاة التي لا تثمر صلاح الأنشطة الأخرى للمصلي، وتحسن معاملته لغيره من البشر، لا تساوى شيئا عند الله تعالى. . ونقرأ في محكم التنزيل: ﴿ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٥] فالغاية العامة لكل التشريعات الإسلامية هي التدخل في حياة الأشخاص الآخرين على نحو يؤثر عليها، ويوجهها نحو الأفضل. يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١) التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [التوبة: ١١١، ١١٢].

وخلاصة القول أن الشخص المسلم هو النقيض التام للراهب سواء البوذي أم المسيحي، الذي ينعزل عن الآخرين، ليعتني بأمر نفسه وحدها؛ لأن الخلاص والفلاح في فهمه، يتمثل في حالة وعي يمكن للمرء أن يحدثها لنفسه، ولا يستطيع أحد غيره أن يكون حكَمًا عليها.

وفي المقابل، فإن التدخل في الشئون الحياتية للأشخاص الآخرين من أجل توجيه كافة الأنشطة صوب الغايات المبينة في القرآن والسنة النبوية، هو أمر على جانب كبير من الأهمية، يجعل المسلم أشدَّ ميلا للعيش في جماعة. فلم يكن القصد من أعظم وأقدس حالة وعي في الإسلام، وهي لحظة النبوة بالنسبة لرسولنا محمد ﷺ، هي استمتاعه الشخصي بها، أو الصلة معه، بل أن تكون وسيلة لإعادة صياغة حياة البشرية جمعاء.

ب- **الفاعل الأخلاقي والأشخاص الآخرون:** بوسعنا، مرة أخرى، تصنيف التشريعات المرتبطة بالضرورة بأشخاص آخرين، وهي أغلبية التشريعات، إلى تشريعات متعلقة بحاجاتهم المادية الجسدية، وتشريعات متعلقة بوعيهم. وتغطى التشريعات المتعلقة بالوعي فضاء يحسُن تسميته «ساحة التربية والشورى». فالمسلم مُكَلَّف بتعليم من يعولهم،

والبشرية جمعاء، ولإسداء النصح لهم على الدوام، بهدف جعل حياتهم مُجسِّدة للنموذج الرباني الذي كلف الله البشر بتحقيقه. ومن الأدلة على سموِّ شأن الفاعل المسلم الأخلاقي بفريضة التربية والنصيحة للمسلمين، أن الله تعالى سوَّى بينها وبين الفلاح. يقول الله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١ - ٣].

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو التربية في أسمى معانيهما. والغاية النهائية لكل الجهود التربوية في الإسلام هي تحصيل الفضيلة والاستقامة. فالإسلام دين لا يقيم وزنًا على الإطلاق لمقولات المعرفة لذات المعرفة أو الفن لذات الفن. فما يوقره الإسلام بوضوح هو المعرفة النافعة، أي التي تساهم بوضوح في الانتفاع بخيرات الطبيعة، وإنتاج السلع والخدمات المرتبطة بإشباع الاحتياجات المادية للإنسان.

وبذا نأتي إلى التشريعات المتعلقة بإشباع الآخرين لاحتياجاتهم الجسدية، أي دور الإنسان المكلف في إشباع الآخرين لاحتياجاتهم المادية. وهنا نجد أنفسنا، مرة أخرى، أمام بيان قرآني كلي، يمتلك على الإنسان كيانه كله. يقول الله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ (٢) وَلا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (٣) فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ١ - ٧].

فهذه السورة الكريمة تعلن التسوية بين الدين كله، وبين معاملة مادية لصنف من الغير، تدور حول الجفاء في معاملة اليتيم، والتقاعس عن إطعام المسكين المحتاج. وتختتم هذه السورة القصيرة بإدانة من يزعمون الإسلام، بينما هم يقفون في طريق تقديم العون المادي للمحتاجين، كما لو كان معيار الدين كله، مرة أخرى، مكافئ لسعي المسلم في سد الاحتياجات المادية لغيره من البشر.

وقدم لنا صدر الإسلام نموذجًا تطبيقيًا مرموقًا لهذه الرؤية الإسلامية، يتمثل في إعلان الصدِّيق أبى بكر الحرب على القبائل التي توقفت عن دفع الزكاة لبيت مال المسلمين، عقب وفاة النبي ﷺ. واللافت للنظر هو مسمى التهمة التي وجهت للمانعين للزكاة. فلقد

اتهموا بالردة، كما لو كان ما أنكروه هو الدين ذاته. فما فهمه أبو بكر رضي الله عنه متأسيًا بالنبي ﷺ، أن الدين وإشباع الاحتياجات المادية للآخرين مترادفان.

وعلاوة على ما سلف، فإن الإسلام أولى كافة جوانب حياة الإنسان، ذكرًا كان أم أنثى، عظيم اهتمامه، وتضمن تشريعات ناظمة لها. وبنى الإسلام نظامه الاجتماعي على أنظمة محددة لتداول الثروة. ولا مهرب في ظل كل تلك المعطيات، من أن نخلص إلى القول، بأن السعي الاقتصادي والتمتُّع بثماره، يمثل في منظور الإسلام الغاية الأولى والأخيرة للأخلاقية. وحقيقة الأمر أن الإسلام عبارة عن أيدلوجيا، لكون شريعته قد زودتنا بنظام لتوزيع الثروة لننظم به حياتنا [١].

ج- الدنيوية والإنسان الاقتصادي: في ضوء ما سلف، يتبين أن الإجابة على السؤال حول إمكانية تعريف الإنسان بسعيه الاقتصادي، هي بالإيجاب بالضرورة. فالإنسان، بحق، كائن اقتصادي، ولكن ليس بالمعنى الذي أراده ماكس ويبر، الذاهب إلى خضوعه لقوانين اقتصادية لا معقب عليها تهيمن على نشاطه. فالقوانين الاقتصادية قد تكون آمرة في ذاتها. إلا أن النموذج الاقتصادي الذي يخضع الإنسان حياته له، يمثل خياره الخاص المتعمد. فالإنسان حر في أن يسوس حياته بنموذج يختاره من بين نماذج اقتصادية عديدة. ومن هنا فإن المقصود بكون الإنسان كائنًا اقتصاديًا هنا، أن النموذج الاقتصادي الذي يختار تنظيم حياته بما يتوافق معه، يحدد طبيعته، وفكرته عن نفسه.

وتأسيسًا على ذلك، اعتبر الإسلام الدين طريقة لتوجيه الحياة على الأرض. ولا عمل للدين غير تحقيق هذا الهدف. فالدين بعد من أبعاد الحياة الدنيوية، يتحقق بتمامه، حين يحيا الإنسان في الدنيا ملتزمًا بالأخلاقية التي كلفه الله تعالى بها، أي حين يضطلع بالمسئولية الملقاة على عاتقه بحكم خلافته تجاه نفسه وتجاه الطبيعة والمجتمع. وعلى النقيض من الأديان الأخرى التي شيدت لنفسها مملكة كاملة أخرى غير هذه الحياة الدنيا، يحكمونها فيما وراء الحياة على الأرض، فإن الإسلام أعلن أنه هو نفسه ضمير هذه الأرض وهذه الحياة.

---

(١) انظر: محمد شاكر، الاقتصاد الإسلامي، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٠.

فالفلاح أو البوار والخسران بالنسبة للحياة على هذا الكوكب الأرضي، إنما تصنعه التوجهات والأفعال المتبادلة بين البشر، ليس بمضمونها النظرى المجرد، ولا بالسلع عديمة القيمة الاقتصادية، بالتأكيد. فسعادة أو تعاسة عالم قاطن الغابة وحياته، لا تتقرر بما إذا كان سكانها الآخرون من البشر، أحرارًا في أن يمدوه بالهواء أو بالماء، أو بأوراق الشجر والغصون والشجر، وإنما بمشاركتهم الحرة لهفي الصيد الذي يصطادونه، وفي ألواح الخشب التي يعدونها للمعمار، وفي المياه التي نقلوها بالفعل من النهر إلى مساكنهم. وبتعبير آخر، فإنه إن أريد أن يكون للصدقة معنى، وأن تكون أداة لدين غايته سعادة الجنس البشرى، فإنها يجب أن تتعلق بطيبات ذات قيمة اقتصادية. وفلاح الحياة في الدنيا يصنع أو يحطم وفق نوعية السلوك الاقتصادي للإنسان. وهذا هو السر في سعي الدين لتنظيم ذلك السلوك بإخضاعه لقواعد الأخلاق والمسئولية. ومن الطبيعي، بالتالي، أن يسعى الإسلام بنظرته الإيجابية الفريدة لهذا العالم، إلى تنظيم الحياة الإنسانية، بحيث تصير مُجسِّدة للنموذج الذي أراد الله تعالى أن تكون عليه. ومن هذا المنطلق، تقول الحكمة الإسلامية: «الدين المعاملة»[1].

ثانيًا: عالمية النظام الاقتصادي الإسلامي:

لا يصبُّ موقف الإسلام، السالف بيانه، من المادة، المؤكد على خيريتها وضرورتها، على نحو فريد من نوعه بين كل ما عرفه العالم من أديان وأيدولوجيات، لصالح أي جماعة من البشر مع استبعاد الجماعات الأخرى.

ولا يسعى الإسلام، من جهة أخرى، بموقفه هذا إلى إفادة جماعة ما بدرجة تفوق غيرها من الجماعات. فالأمر الإلهي التكليفي للإنسان بحضّه على السعي من أجل تغيير ظروفه المادية، والكدح من أجل حياة الوفرة، والانتفاع بالطبيعة، والاستمتاع بالطيبات، موجه للناس جميعًا.

وسيكون السلام الإسلامي في حكم العدم، ما لم يحقق حياة أسعد للبشرية جمعاء. وستكون دعواه مجرد شعارات جوفاء ما لم يسع إلى تحسين الظروف المعيشية لأتباعه، بل إن لم يحقق ذلك بالفعل. بل إنه ليس ثمة مبرر يذكر لتغيير الحالة الروحية أو السياسية

(١) حديث نبوي شريف رواه الشيخان.

لإنسان ما، فيما لو ظلت حياة الضنك على حالها بلا تغيير. ويترتب على كون الماديوالروحي مترابطين بالنسبة للجميع، في منظور الإسلام، ضرورة تأثير التغيير إلى الأحسن على المستوى الروحي أو السياسي، على المستوى المادي على نحو ملموس. وأي تناقض أو قصور في هذا الصدد، لا يتمشى مع النظام في مجموعه، ومع مبدأ التوحيد بوجه خاص. فوحدانية الله تعالى وتفرده وتعاليه لا تسمح بأي تمييز بين البشر من حيث كونهم محلاً للرعاية الإلهية، أو من حيث خضوعهم للمعيارية الأخلاقية الربانية، أو من حيث استحقاقهم لنعم الله تعالى على نحو مستقل عن جهودهم الشخصية (١).

ونخلص من هذه المقدمة المنطقية المطولة للمضامين الإسلامية للنظام الاقتصادي، إلى مبدأين أساسيين، أولهما وجوب ألا يستغل أي فرد أو أي جماعة، أي فرد أو أي جماعة أخرى. وثانيهما وجوب عدم انعزال أي جماعة أو انفصالها عن بقية الجنس البشرى، بهدف قصر وضعها الاقتصادي عليها، سواء كان وضع الثراء أم العوز.

فالفطرة البشرية تجعل المحتاجين يميلون إلى إزالة الحواجز التي تحول بينهم وبين مشاركة الأثرياء في بحبوحة العيش. وبذا فإنه من غير المحتمل أن يكونوا هم من يسعى إلى العزلة عن الغير أو يمارسها. وهم إن فعلوا ذلك، فإنه لا يكون بقرار منهم بصفتهم جماهير كادحة، بل بقرار من حكامهم، الذين يستغلونهم لصالح القلة. ولما كانت الجماهير في تلك الحالة هي الفئة المضطهدة، فإن حالة العزلة بالنسبة لهم لا بد أن تكون مؤقتة، وسرعان ما تتسبب في ثورة.

ومن الجهة الأخرى، فإنه إن كانت الحالة الانعزالية خاصة بجماعة ثرية، فإنه من المرجح أن يكون قرار عزلتها صادرًا عن كل من الحكام والمحكومين بهدف الاحتفاظ بثرائهم لأنفسهم، وحرمان غيرهم من الوصول إليه (٢). وهذه أنانية خالصة تمارسها الجماعة ككل.

---

(1) Raji al Faruqi , Divine Transcendence and its E xpression " World Faiths, No . 107. Spring 1979.

(٢) من أمثلة ذلك: الرسوم والضرائب الجمركية وقوانين الهجرة المعمول بها في الدول القومية في العصر الحديث. فالأيدولوجيات القومية لتلك الدول جميعا بلا استثناء، لا توجه كل منها إلى جعل الأولوية لرفاهية شعبها على رفاهية بقية الجنس البشري فحسب، بل لتحقيق رفاهية شعبها على حساب الشعوب الأخرى.

ولقد كانت هذه هي الظاهرة الأكثر شيوعًا على مدى التاريخ الإنساني . ولهذه الظاهرة شواهد رهيبة في العصر الحالي ، عصر الاستعمار بشكليه التقليدي والجديد ، والإمبريالية . فلقد أجاز الأوربيون لأنفسهم تحقيق ارتفاع كبير في مستوى معيشتهم على حساب العمالة الرخيصة والموارد الطبيعية الأفرو أسيوية . وحذت حذوهم الولايات المتحدة في وقت لاحق . وانقسم العالم إلى شمال ثرى ، وجنوب فقير . وبالاستغلال الاستعماري لأسيا وإفريقيا على مدى ما يزيد على قرن من الزمان ، كونت البلدان الغربية أرصدة رأسمالية ضخمة تكفي لتمكينها من التنمية الصناعية . وما كان من المتصور حدوث الثورة التقنية الغربية الراهنة ، إلا بعرق الملايين من الأفارقة والأسيويين في المزارع والمناجم ، ونزوح حمولة ما لا يحصى من السفن من الثروات الأفرو آسيوية من المواد الخام والمعادن والمواد شبه المصنعة إلى أوربا وأمريكا (١) .

وهذا كله مناقض للإسلام على طول الخط ، حيث إن المبدأ الأخلاقي الإسلامي الأول يقضى بحق كل إنسان في ثمرة عمله . يقول الله تعالى : ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة : ٢٨٦] وحرمان أي إنسان مما يستحقه ، عدوان يبغضه الله تعالى ، وظلم عظيم يستوجب توبة المعتدى وتعويض الضحية ، وإلا فإن لعنة الله وعقابه تحل عليه في الدنيا وفي الآخرة . وقدرة الله لا حدود لها ، وقد تنزل مثل تلك العقوبة بالمذنب بطرق شتى . إلا أن الله تعالى يسبب الأسباب ويرتب عليها الآثار المناسبة لها . فالعدوان والظلم يولدان الكراهية والسخط ، ويمثلان خميرة لثورات عاتية ، تعصف حين تنفجر بمقترفي الظلم وبمؤسساتهم ، وتبدد كل ما صنعته أيديهم ، وتزيلهم من الوجود . ولقد شهد القرن العشرين العديد من ثورات المعدمين ضد مستغليهم من الرأسماليين . ومن المؤكد أن القرن الواحد والعشرين سيشهد المزيد من تلك الثورات .

ولا تختلف تلك السنن العمرانية كثيرًا عن تلك التي يتحدث عنها المؤرخون بالنسبة للسنن الإلهية المتعلقة بالطبيعة . فحينما تحقق شريحة من المجتمع الثراء ، وتدفعها أنانيتها

(1) Abdullah, " World Chaos or a New World View ," in : Joseph Gremillion and William (editors) , World Faiths and the Worled Order , Washington : The Interrligious Peace Colloquim, 1978 , PP. 48-68.

كجماعة إلى الانعزال عن جيرانها، ، لكي تحتفظ بثرائها لنفسها، يبدأ العد التنازلي لدمارها، سواء حدث ذلك داخل مجتمع معين، أم بين عدة مجتمعات، أم على صعيد قارِّي أم عالمي. وواقع الأمر، أنه إن غاب عن الوعي فعل هذا القانون العمراني في الظاهر في الماضي، حينما كانت وسائل المواصلات بطيئة، وبدا أنه كان بوسع بعض المجتمعات أن تحتفظ بثرائها بمعزل عن غيرها من المجتمعات، فإن الوضع قد تغير الآن.

فلقد أصبحت علاقة الاعتماد المتبادل بين اقتصاديات الدول، مناظرة لتلك القائمة بين مختلف الجماعات والطبقات داخل كل منها. ولم يعد بوسع أي منها أن يحتفظ بثرائه واستقلاله بمعزل عن غيره لأي فترة من الزمن. ولقد صنع مؤرخون من أمثال (عبد الرحمن بن خلدون)، و(أوسوالد سبنجلر) و(أرنولد توينبى) ما حققوه من شهرة بتسليط الضوء على هذا القانون البسيط للحياة الإنسانية الذي كان يعرفه كل إنسان عاميٍّ في بلاد الرافدين في العصور القديمة، ولكن من منطلق ديني كوني. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً ﴾ [الإسراء: ١٦].

وبصيرة الفاروق عمر بن الخطاب في هذا الصدد جد رائعة. فبمجرد إرساء السلام والأمن مجددا في أقاليم الدولة الإسلامية الجديدة، أزال رضى الله عنه، كل الحدود، وكل نقاط الجمارك، وكل معوقات حرية التجارة، ، دفعة واحدة. وقبل ذلك بعقد واحد، كان النبي ﷺ، قد أزال الترتيبات بالغة الكثرة التي كانت كل قبيلة تطبقها في مواجهة غيرها، وتضبط بها التجارة، وتحصل بها على نصيب من أرباحها. وبذا أصبح بمقدور جزيرة العرب أن تنمو، وأن تنافس إمبراطوريات العالم، وأن تُعِدَّ جيشًا قادرًا على الزود عنها .

وأصبح بوسع التجارة أن تتحرك بحرية عبر بلاد الهلال الخصيب وشمال إفريقيا والمحيط الهندي والشرق الأقصى. بل أتاحتأحكام الشريعة، في الواقع، للسلع أن تتحرك بحرية من الإمبراطورية البيزنطية التي كانت لا تزال عدوة للدولة الإسلامية، ومن مواطنيها، إلى أقاليم الدولة الإسلامية، والعكس. وكان الاعتماد المتبادل هو أحد حقائق التجارة الدولية، بقدر ما هو أحد حقائق الوعي الديني للمسلمين.

ويرى المسلم أن المصير الاقتصادي للجماعات والأمم، والأفراد بيد الله تعالى في نهاية المطاف. وسمى المسلم التصريف الإلهي للظروف الإقتصادية «الرزق». ويقرأ المسلم في مواضع كثيرة من القرآن الكريم أن الله تعالى يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، وهو الفعال لما يشاء، ولا معقب على مشيئته، التي هي سنام العدل [١].

وتعلم المسلم بحسه الأخلاقي أن الله تعالى لا يظلم مثقال ذرة، وأنه يعطى لكل إنسان ولكل جماعة ولكل أمة، ما يستحقه. وخلاصة القول أن من مقتضى الإيمان بالله تعالى أن يكون المرء على يقين كامل بأن الرزق كله بيد الله. وفي المقابل فإن غياب مثل هذا اليقين يقدح في تسليم المرء بوحدانية الله تعالى، وبكونه هو المتعالي وإليه المنتهى، مما يعني بعبارة واحدة: الوقوع في الشرك بالله[٢].

ومعنى هذا الطرح أن المسلم يميل بحكم إيمانه إلى تبني السياسة الاقتصادية القائمة على مبدأ حرية التجارة. فمن المحرَّم في نظره وضع عقبات مصطنعة في وجه التجارة العادلة. وجملة القول أنه إن كان الغرض من السياسة الحمائية هو الذود عن زراعة أو صناعة مفتعلة، تفتقر إلى المقومات البشرية والمادية اللازمة لها، فإن ذلك يتعارض مع رؤية المسلم لعالم خاضع لشرع الله.

إلا أن إيمان المسلم سرعان ما يجعله يتململ، بل يغلي الدمُ في عروقه، عند أول بادرة لإساءة استخدام مبدأ حرية التجارة، بغية الاحتكار أو الاستغلال. وفي حالة وجود دليل دامغ ضد مقاولين لا خلاق لهم، فإن القضاء الإسلامي والأمة المسلمة من ورائه، تعامل صنيعهم هذا على أنه عمل يرقى لمصاف التحدي لأمر الله تعالى. وهذه المسألة وثيقة

(١) راجع مادة: رزق، في بركات، المرشد، مرجع سابق. وانظر أيضا: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس في ألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٣١١، حيث يتبين أن مادة: رزق، وردت بالقرآن الكريم ٦١ مرة بصيغة الفعل، و٦٢ مرة بصيغة إسمية.

(2) Raji al Faruqi , "Is a Muslem Definable in Terms of His Economic Pursuits ? in: Kurshid Ahmed and Zafar Ansari , eds. , Islamic Perspectives : Studies in Honour of Maulana Sayyid Abul Ala Mawdudi , Leicester : The Islamic Foundations , 1399 L1979,PP.183.

الصلة بوجه خاص، بالتوتر الراهن بين الأثرياء والفقراء في عالم اليوم. فمن أبشع المقوتات في عالم اليوم، تلك القيود التي تفرضها الدول القومية الغنية على دخول غير مواطنيها إلى إقليمها، وعلى حصولهم على جنسيتها من جهة، وعلى دخول وانتقال السلع والأموال، وعلى هجرة الفقراء وضربهم في الأرض ابتغاء الحصول على الرزق حيث يقدره الله لهم[1].

ثالثًا: أخلاقيات الإنتاج:

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان لعبادته، وجعله خليفة بأمره في الأرض، وسخر له كل شيء في الكون، وأمره صراحة بالضرب في الأرض ليبتغي من فضل الله، ولينتفع بالطبيعة ويستمتع بها. يقول الله تعالى: ﴿ **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ [الجمعة: ١٠].

ووعد الله سبحانه وتعالى بأنه سيرى هو ورسوله إنجازات الإنسان على الأرض، بما يتضمنه ذلك من تكريم له. يقول الله تعالى: ﴿ **وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ** ﴾ [التوبة: ١٠٥].

وبيَّن القرآن أن من القرائن الدالة على خلافة الإنسان في الأرض، قيامه بالعمل وانتاج الغذاء واستصلاح الأرض، وتشييد القرى والمدن، وتقديم الخدمات، وبناء الثقافة والحضارة وإنجاب البنين والبنات، من أجل بقاء النوع، وتربيتهم. يقول الله تعالى: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

وأخيرا، جعل الله تعالى كل تلك الأعمال مقومات لعبادة الإنسان له، وللدين كله، ولمبرر الخلق ذاته. يقول الله تعالى: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ** ﴾ [هود: ٧]. ومن الواضح، إذن، أن الإنسان مأمور

(١) فلنتأمل في هذا الصدد في ملازمة وضعية الأجنبي لليمنين المقيمين بالعربية السعودية على مدى ثلاثة أجيال، والتي تتناقض بشكل صارخ حتى مع سياسة الدولة القومية العرقية في أوربا التي هي على استعداد لمنح المواطنة لأي شخص بعد فترة إقامة أو عمل طويلة بإقليمها.

بالإنتاج . ولم يعرف الوجود دينًا أو أيدولوجية حضّت الإنسان على العمل بالقوة التي حضّه الإسلام عليه بها [(١)] .

وطلب النبي ﷺ، فور وصوله إلى المدينة مهاجرًا، من الأنصار التآخي مع المهاجرين، الذين هاجروا إليهم، حفاظًا على أرواحهم من التعذيب والقتل على يد أعدائهم بمكة . وانقسم المهاجرون إلى ثلاث فئات من حيث موقفهم من المؤاخاة، أولاها أغلبية قبلت مواساة الأنصار لهم ومشاركتهم في أموالهم، بدل محاولة الاعتماد على أنفسهم من جديد . أما الفئة الثانية فضمت قلة، فضلت الحصول على قرض يسير يبدأون به مسيرة اعتمادهم على أنفسهم، ويسددونه حين ميسرة، بعد حين . أما الفئة الثالثة التي نالت غاية الثناء من النبي ﷺ، فهي التي بلغت عزة النفس بأفرادها حد رفض قبول أي عون . فانطلقوا دون رأس مال ولا أدوات ولا حرفة إلى البادية، يجمعون حطب الوقود، ويحملونه على ظهورهم إلى المدينة ليبيعوه . وصنعوا لأنفسهم، شيئًا فشيئًا، مكانًا لائقًا في عالم الأعمال[(٢)] .

فالإسلام يدعو إلى الوصول بالإنتاج إلى أقصى حد ممكن، وينتظر من كل إنسان أن ينتج أكثر مما يستهلك، وأن يقدم خدمات أكثر مما يحصل عليه من خدمات، وأن يحرص على أن ينتهي كشف حسابه في نهاية حياته- رجلاً كان أم امرأة -بربح صاف، في ميزان عمله، يمثل المساهمة التي قدمها للخليقة . وسيأمر الله تعالى كل إنسان يوم القيامة بقراءة كتاب أعماله وتبرير ما فعله في حياته على الأرض . يقول الله تعالى : ﴿ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ [الأسراء : ١٣ ، ١٤]، ولن يتقبل سبحانه وتعالى بالمرة من لا تخوله ثمرة عمله في الدنيا لأن يشهد على نفسه بأكثر من عبارة : جئت خالي الوفاض . بل قد يبوء المفلس الخاسر يوم القيامة، بسخط من الله فيما لو كان الدافع الداخلي وراء عدم تقديمه إضافة ما إلى الخليقة هو الوقوع في أسر الظن السيئ والأنانية والكسل والشكوكية، أو الوقوع في الغرور الأكبر بالاعتقاد بالديمومة بحياته للدهر .

---

(١) الحضُّ على عمل الصالحات كائن صراحةً وضمنًا في كل آيات القرآن الكريم . فمادة (عمل) وردت بالقرآن بكل تصريفاتها ٣٤٧ مرة . وورد عمل الصالحات بصيغة الفعل الماضي والمضارع والأمر بالمفرد وبالجمع ٢٩ مرة . وورد لفظ : الصالحات ٦٢ مرة . انظر : محمد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٤٨٣-٤٨٨، ص ٤١٠-٤١٢ .

(٢) محمد حسين هيكل، حياة محمد، مرجع سابق، ص ١٧٧-١٨٧ .

وثمة فريق آخر من البشر، تسمح لهم درجة ثرائهم باعتزال الإنتاج مبكرًا، أو بعدم الانخراط بأنفسهم في عملية الإنتاج مطلقًا، اعتمادًا على ميراث وفير آل إليهم من الأبوين أو من أولى الأرحام. وحيثما يقرر مثل هؤلاء الأفراد الانسحاب من النشاط الإنتاجي، فإنهم يصيرون أهلاً للإدانة في نظر الإسلام. فالحق أن الإسلام لا يرخص لهم في القعود عن الإنتاج دون عقاب. أما عقوبة هؤلاء في الدنيا فهي إخضاع رأس مالهم الذي يستندون عليه في القعود عن الإنتاج، للزكاة التي تقتطع ربع عشره سنويًا، مما يعني نفاده مهما كانت ضخامته في غضون خمس وثلاثين سنة، أي في جيلٍ واحد. ولما كان مثل هذه النوعية من الأشخاص يغطون متطلباتهم المعيشية بالسحب منَ هذا الرصيد، فإن نفاده سيكون أسرع بالتأكيد من الأمد الذي قد تستنفده فيه الزكاة. وفي كل الأحوال، لن يبقى مثل ذلك الرصيد أكثر من خمس وثلاثين سنة. ومن هنا يتعاظم الحافز لتحاشى نفاد ذلك الرصيد، بانخراط مالكه في عملية الإنتاج من جديد، ليغطي نفقات معيشته، من جهة، وينميه من جهة أخرى، لأن العوائد ستكون، في الأغلب الأعم، أكبر من مقدار الزكاة.

المبادئ الأخلاقية للإنتاج:

أ- الاستخدام المسئول للموارد في الإنتاج: يشمل الإنتاج قيام المنتج باستخراج المواد الأولية، أو استخدام القوى الإنتاج، سواء في مجال الإنتاج الزراعي أم الصناعي. ولابد أن يكون استخدام تلك الموارد الطبيعية مسئولاً. ويترك الإسلام للمجتمع، ممثلاً بما يقيمه من مؤسسات مناسبة، تنظيم استخدامات الموارد الطبيعية على نحو يلبى مطلب الانتفاع المسئول. ويتعارض الاستخدام المسئول مع الإسراف والتضييع.

ويصف القرآن من يقع في الإسراف أو التبديد، بأنه من إخوان الشياطين. يقول الله تعالى: ﴿ **وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (٢٧) وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا (٢٨) وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا** ﴾ [الإسراء: ٢٦- ٣٠]. ويفرض الاستخدام المسئول للموارد الطبيعية على الإنسان استعمالها بالمقادير وبالأشكال المطلوبة للإنتاج، وأن يكون الإنتاج بدوره مبررًا بالحاجة الإنسانية إليه.

وتتطلب المسئولية الإسلامية تحاشى إلحاق ضرر بالطبيعة في عملية انتفاع الإنسان بها.

ويعلمنا الإسلام أن مواد الطبيعة وقواها نعمة من الله من بها على الإنسان. يقول الله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ (٨٠) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴾ [النحل: ٨٠، ٨١].

إلا أن هذه المنة الإلهية ليست على سبيل التمليك، بل على سبيل الإنتفاع، المشروط بالاستعمال في الغرض المحدد الذي خلقها الله تعالى من أجله. ومالكها من قبل ومن بعد وعلى الدوام هو الله تعالى. وكما اعتاد ابن الرافدين القديم أن يقول، فإن: الأرض لله والإنسان مجرد خادم لربه فيها. وهذا التوجه مطابق تمامًا للرؤية الإسلامية. ومن الواجب على الإنسان أن يَرُدَّ تلك المنحة الإلهية إلى مالكها سبحانه وتعالى عند وفاته، أو عند تقاعده عن العمل فيها، مزيدة ومحسنة، عبر استخدامها في الإنتاج. وأضعف الإيمان أن يردها على ما كانت عليه لدى تحمله أمانتها.

ويؤكد القرآن مرارًا على أن مصير كل ما في الوجود إلى الله تعالى. ومن الشواهد القرآنية على ذلك، قول الله تعالى: ، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله سبحانه: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: ٤٨] ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله جل وعلا: ﴿ وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لا يُرْجَعُونَ ﴾ [القصص: ٣٩][1].

---

(١) وورد بالقرآن الكريم في سبعة مواضع تأكيد على رجوع البشر جميعًا إلى الله تعالى، وبيَّن القرآن في اثني عشر موضعًا أن مصير الأمور إلى الله، كما بين أن المأوى إليه سبحانه. راجع في تفصيل ذلك: محمد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ١٠٣، ص ٣٠١-٣٠٢، ص ٤١٧.

وما الآثار العكسية الكارثية التي تعاني منها المجتمعات الصناعية المعاصرة إلا حصاد العدوان على الطبيعة وتلويثها والانتفاع على نحو يفتقر إلى المسئولية. فلقد أدت الرأسمالية المسعورة المغرورة بالمقاول الغربي إلى طمر عوادم الإنتاج ونفاياته الضارة في البحيرات والأنهار غير عابئ بآثارها الفتاكة على الحيوانات والنباتات والبشر. وعرّت الرأسمالية مناطق من الأرض لتنتزع ما بها من معادن ثم تتركها غير صالحة للاستعمال، لا تطيق العين أن تنظر إليها، محملة بكل أنواع الخطر على الإنسان وعلى البيئة على حد سواء.

ومع تواتر الانتهاك الغربي للبيئة، شاعت عبارات «البيئة»، و«التوازن البيئي الحيوي»، و«إعادة التدوير». وتتعرض الطبيعة للاغتصاب على صعيد كل ما حولنا من الكائنات البحرية، إلى طبقة الأوزون بالغلاف الجوي. وبات كل شيء مهدداً بالإنتاج اللامسئول والمبدد، وبسياسة الهجر المخطط للمصنوعات بدعوى التقادم، الذي تنتهجه الصناعات الغربية. ولأول مرة في التاريخ يتحدث المقاولون الغربيون دون أي حياء عن التقادم وإبطال الاستعمال المخطط، لمصنوعاتهم، أو ما بات يعرف بالتدمير الخلاّق، أو التخريب المخطط.

ومن الواضح أن الأيدولوجية المهيمنة تعاني من فساد كامن فيها، يجعلها عاجزة عن إمداد أتباعها بالآلية النفسية اللازمة للانضباط في استعمال الموارد من أساسه. فهي لا تقدم لهم رؤية ولا معياراً ولا ضميراً يكبحون به شهية الربح التي لا تشبع. ولا شيء يستطيع الصمود أمام تلك الشهية الرأسمالية للربح المصممة على بلوغ هدفها بتدمير العالم. وتنطبق العبارة الأخيرة حرفياً، وليس على سبيل المجاز، على الرأسمالية الغربية التي تتمثل منتجاتها في: الأسلحة والخمور والمواد المشعة وغيرها من المواد الضارة. ويصدق هذا القول على مصانع الكثير من المنتجات، التي يرتبط إنتاجها بانبعاث نفايات سامة.

وتتعارض إساءة استعمال الطبيعة على هذا النحو مع التوحيد على طول الخط، ويدينها الإسلام بكل قوة. ويرى الإسلام أن عملية الإنتاج يجب أن تكون بريئة ونقية من بدايتها إلى نهايتها، وينبغي أن لا يترتب عليها أي إضرار بالحيوان أو النبات أو الإنسان. وفي حالة وقوع ضرر يلزم التعويض. وإذا لم ينهض فرد أو جماعة بمقاضاة المقاول المتسبب في الضرر

وتقديمه إلى العدالة، فإن الدولة الإسلامية تكون ملزمة بمحاسبته على ما جنته يداه من إساءة استعمال الموارد الطبيعية، بوصفها وصية مؤتمنة على الطبيعة. ذلك أن تلويث الأرض، أو تدمير مواردها يقف على النقيض من الغاية التي من أجلها أسكن الله البشر في هذه الأرض، ألا وهي: استعمارها، بمعنى: إعادة تشكيلها أو تطويرها إلى الأفضل. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴾ [هود: ٦١].

ب- طهارة الإنتاج: يقضي الإسلام بخلو إنتاج السلع والخدمات تمامًا من الغش والتغرير. وتتولى مؤسسة الحسبة مسئولية تحقيق هذا الشرط. وليتمكن المحتسب من القيام بهذه المهمة على أحسن وجه منحته الشريعة سلطة الضبط والفصل القضائي. وجعلت من حقه، بل من واجبه، أن لا ينتظر حتى ترفع إليه المظلمة من متضرر، بل يبادر ويذهب إلى الميدان، ويتحسس الشكاوى، والانتهاكات، وما يقع من ضرر، بنفسه [1] والآن انتقلت مهام المحتسب إلى أجهزة حكومية جديدة. إلا أن تلك الأجهزة تفتقر إلى ما كان يتمتع المحتسب به من حافزية وإقدام ومبادرة في كشف التعديات، وسبل وضع نهاية سريعة لها، لأن أجهزة الحداثة ينقصها الحماس للخير المتولد من الإيمان بالله.

ولا حدود لبراعة المنتجين في التغرير بالمستهلكين. وتتضمن المقررات الدراسية بمدارس وكليات التجارة وإدارة الأعمال الغربية، موضوعات مثل « التغليف » الذي أصبح فنًا غايته بيع المنتج حتى لو لم يكن العميل بحاجة إليها، ناهيك عن مقرر فن الإعلان الذي ربما أصبح هو العامل الأهم في المشروع الإنتاجي.

وانحرف الإعلان عن هدفه النبيل المتمثل في تقديم معلومة قد تفيد المستهلك، إلى فنٍّ غايته الخداع في المقام الأوَّل. وأصبح الإعلانُ المركزَ العصبيَّ للاقتصاد، بفضل عزفه على وتر الشهوات الإنسانية المختلفة، من الولع بالأُبَّهة الفارغة والجنس والملذات الحسية، والرفاهية، وتقويض مضمونات مفهومَي السعادة والرضا، بإعادة تعريفهما بمصطلحات مادّية أنانية ذاتية محضة.

---

(١) انظر: تقي الدين أحمد بن تيمية، الحسبة في الإسلام ووظيفة الحكومة الإسلامية، المدينة المنورة: مطبعة الجامعة الإسلامية، د.ت.

وكانت عاقبة ذلك اختلاق حاجات شهوانية جديدة لبني الإنسان، فاقمت من خوائهم النفسي. والحق أن الإعلان المزيف غَيَّرَ رؤية الجماهير للوجود، وأحدث قطيعة بين الجماهير ومثلها التقليدية العليا، وحولهم إلى مثل عليا مصممة على نحو يخدم مصلحة رجال الأعمال، وتجعل إنتاجه أعلى ربحية.

أما في ظل الإسلام فإن المُنتج محكوم بأربعة مبادئ، تؤثر على إنتاجه بشكل مباشر، أولها: أن دينه وشريعته لا يسمحان له بالانخراط في إنتاج شيء ما بهدف الربح وحده فالإنتاج يهدف بالضرورة إلى تزويد البشر بأشياء نافعة ومفيدة، ويمثل الربح أحد المخرجات الثانوية لعملية الإنتاج، وليس الهدف الرئيس لها. أما المبدأ الثاني، فهو: عدم إنتاج المواد الضارة بالإنسان، أو المحرمة بالشرع، على الإطلاق، إلا على سبيل الاستثناء في الحالات التي يقوم الدليل على وجوب إنتاجها. ويتم في هذه الحالة اتخاذ الإجراءات الكفيلة بمنع ضررها من أن يطول البشر. أما المبدأ الثالث فهو: وجوب تقديم المنتجات على ما هي عليه في حقيقة أمرها، وعدم تمويهها على النحو الذي يطيب للناس أن تكون عليه. ويمنع هذا المبدأ اللجوء إلى التعبئة والتغليف كفن للخداع. أما المبدأ الرابع، فهو إن التزام المنتج بالتوحيد، يوفر الضمير المطلوب لجعله يلتزم الصدق من تلقاء نفسه، ويرعاه بصرف النظر عن الخوف من محاسبة الدولة له. وتقع قضايا انتهاك أخلاقيات الإنتاج، في الشريعة الإسلامية، ضمن اختصاص القضاء الإداري المستعجل. وبالإضافة إلى تقرير الحق في التعويض لكل من يقع عليهم الضرر أو التغرير، توقع عقوبات مناسبة على المتسبب، تتناسب مع جسامة المخالفة، بوصفها حالات من الحنث بالعهد بمخادعة الله والبشرية والدولة.

ج- ضرورة أن يكون الإنتاج مشروعًا مدراً للربح: من غير الممكن أن يخلو الإنتاج بوصفه مشروعًا خاصًا من دافع الربح. فإذا لم يحقق مشروع إنتاجي ما ربحًا، فإن عملية إنتاجه تتوقف، ويتحول الاستثمار إلى عملية إنتاجية أخرى. وهذا الأمر من البدهيات إلى حد بعيد. أما ما يطالب التوحيد به فهو العدل في تحديد الربح[1]. وليس ثمة إجابة قبلية

(١) هذا هو المعنى الواضح المستفاد من الأوامر الإلهية الواردة بالقرآن الكريم بمراعاة القسط، والعدل الذي الظلم بكل مشتقاته في العمل والحكم والقضاء. انظر في التفصيلات:

The Islamic Council of Europe ,The Muslim World and the Future of Europe, London , Part ii ,PP. 53 ff .

بدهية على السؤال الخاص بتحديد الثمن العادل والربح العادل. فالإجابة على هذا السؤال على نحو محدد تتوقف على معطيات المواقف التي يطرح فيها. فالربح غير المتوقع لا يتنافى بحد ذاته مع الحس الأخلاقي الإسلامي، شريطة ألا يكون ناجمًا عن التلاعب بالأسواق، وألا يتمخض عن إلحاق أضرار بالبشر، كان من الممكن تحاشيها.

والإسلام ضد التسعير من حيث المبدأ. إلا أن معارضته هذه ترمي إلى منع حدوث زيادة مفتعلة في الأسعار، والحيلولة دون الأرباح المفاجئة المحققة على نحو لا أخلاقي. ولا يميل الإسلام إلى تحديد السعر أو الأجر بهدف ضمان عدم تعرض المنتج أو التاجر للخسارة، على أساس أن مشاريع الأعمال بطبيعتها تحتمل الربح والخسارة. والغنم بالغنم. والغرم بالغرم [(١)].

وثمة عامل آخر مهم في تحديد السعر العادل لمنتج أو سلعة أو خدمة ما، هو: الأجر. ولا تقل مسألة تحديد الأجر العادل صعوبة عن مسألة تحديد السعر العادل. إلا أن التوحيد يرى أن من حق كل إنسان راشد عامل، الحصول على حد أدنى من الأجور يضمن تغطية الاحتياجات المعيشية له ولأسرته.

ولا ترضى الدولة الإسلامية أن يعمل أي إنسان داخل حدودها بأجر أدنى من الأجر الذي يحقق له حد الكفاية. إلا أن المنتجين في كل بلد إسلامي لا يتحملون مسئولية انخفاض مستوى التنمية الإقتصادية فيه، أو على مستوى الأمة ككل. فمسئولية ذلك تقع على كاهل الأمة وقيادتها ككل. وعلى أي حال فإن الحد الأدنى من الأجر، ليس هو الأجر العادل. فالأخير يتحدد بنوعية العامل ودرجة استعداده، والجهد المبذول في عملية الإنتاج.

ولا وزن يذكر للعرض والطلب في تحديد الأجر العادل، لكون تأثيرهما مؤقت بالضرورة. ذلك أن من فروض الكفاية على الأمة أن توفر التدريب والموارد البشرية المؤهلة الكافية لسد كل احتياجاتها. ويؤدى وفاء الأمة بهذا الفرض بالقطع، إلى تحاشي تأثير العرض والطلب. وينبغي تحديد الأجر العادل في ضوء الظروف الإقتصادية العامة السائدة في المنطقة المعنية به. ويتأثر السعر العادل بعوامل أخرى بجانب الأجر العادل من غير الممكن تحديدها بشكل مسبق.

---

(١) راجع الفصول الأربعة الأولى المتعلقة بتوزيع الثروة في:
Thoughts on Islamic Economics ,Dacca ,Islamic Economics Research Bureau , 1979.

رابعا: أخلاقيات الاستهلاك:

ينطوي مبدأ الإقرار بالطابع الإيجابي للحياة الدنيا، النابع من التوحيد، على شرعية الاستهلاك. فالاستهلاك بمعنى إدراك القيم المادية، أو إشباع الرغبات والحاجات، حق أساس لكل إنسان بالمولد. وحدُّه الأدنى هو ما به قوام حياته، وحده الأعلى هي النقطة التي ينقلب الاستهلاك عندها إلى التبذير والإسراف.

ويمكن تحديد بلوغ نقطة الإسراف هذه بالحالة التي يتقرر استهلاك السلع المادية فيها بتأثير عوامل نفسية، أكثر من تأثير الحاجة المادية الحقيقية. وحينما تكون السلعة أو الخدمة المعنية ذات طابع نفسي، فإنه يمكن تحديد نقطة الإسراف بأنها تلك التي تملي الاستهلاك فيها عوامل نفسية أخرى غير تلك المتأثرة مباشرة بتلك السلعة أو بتلك الخدمة. ومن أمثلة الحالة الأولى شراء شخص ما منتجًا ما ليس لأنه يحتاجه، وإنما من قبيل التفاخر. ومن أمثلة الحالة الثانية، شراء شخص ما تذكرة لحضور حفل موسيقى، ليس من أجل الاستمتاع بالحفل، وإنما من أجل أن يبز جيرانه ومعارفه الأكثر ثراءً، في الشهرة بالإنفاق.

أما في ظل التوحيد، فإن المرء يستهلك بقدر حاجته، وينفق بقية دخله أو ثروته على الصدقة ابتغاء وجه الله، أو يعيد استثماره في مشروع أعمال، فيتسبب في توليد المزيد من الثروة ومن فرص العمل والدخل للآخرين. ولما سأل الصحابة النبي عن القدر الذي يجب على المسلم إنفاقه من ثروته أو دخله في سبيل الله، تنزل الوحى بالإجابة ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [البقرة: ١٢٩]. والعفو هو ما زاد عن الحاجة. وتستبطن هذه الإجابة القرآنية تحديداً للتبذير بمفهوم المخالفة، ببيان نقيضه وهو تخصيص كل ما زاد عن إشباع الحاجات الحقيقية للإنسان للصدقة أو الشأن العام. وزيادة الإنتاج ومتطلباته من الاستثمار ومهارات المقاولة متضمنة بالطبع في مفهوم «العفو» المشار إليه في هذه الآية الكريمة.

والصدقة قديمة قدم وجود الإنسان على الأرض. واعتبرت كل الأديان والنظم الأخلاقية التي عرفها الجنس البشرى، الصدقة قيمة عليا، وحثُّوا أتباعهم وغيرهم عليها. وساير الإسلام ذلك التقليد. ودار جانب كبير من الوحى حول الحثِّ على الصدقة. إلا أن

ضمير الإسلام في هذا الصدد بز كل ما عداه إلى حد بعيد. فلقد تجاوز الإسلام الصدقة إلى فرض الزكاة، آخذا بعين الاعتبار ضرورة الصدقة، والحاجة الدائمة لملايين البشر ومعاناتهم، وندرة الموارد، وما يعترى عملية تعبئة الجماهير لسد تلك الاحتياجات عادة من فتور ولا مبالاة.

ولم يعتبر الإسلام الزكاة بديلاً عن الإحسان، بل حرض عليه بكل قوة، وسمَّاها هي ذاتها صدقة. ووصف القرآن الصدقة بأنها كفارة للذنوب. يقول الله تعالى: ﴿ **أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ** ﴾ [التوبة: ١٠٣، ١٠٤]. وبيَّن القرآن الكريم أنها جديرة بعظيم الثواب. يقول الله تعالى: ﴿ **وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾ [البقرة: ١١٠]. وأمر الله نبيه بجمع الزكاة من المسلمين بوصفها طهرة لهم، بقوله: ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وعلاوة على ما سلف، حذر القرآن من إبطال القيمة الأخلاقية للصدقات بإعطائها لغير وجه الله تعالى. يقول الله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَىٰ كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لاَّ يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (٢٦٤) وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾ [البقرة: ٢٦٤، ٢٥٦].

والزكاة ضريبة لتقاسم الثروة. وعلى العكس من الصدقة التي هي طواعية، ويمكن للمتصدِّق تقديمها إلى المتصدَّق عليه مباشرة، وفي أي وقت، وبأي كَمية، فإن الزكاة ضريبة واجبة عند حلول الحول أو الحصاد، ومقدارها محدد بربع العشر في النقدين وما في حكمها، وبمقادير محددة في الأموال والثروات الأخرى التي تزيد عن حد معين يعرف بالنصاب بعد سد حاجة المُزكِّي.

ويُستَثْنى من الزكاة ما لم يتم تخصيصه وحيازته من أموال، وعروض التجارة، ووسائل وأدوات الإنتاج، والمنزل المخصص للسكنى وملحقاته. فالزكاة واجبة على الثروة الشخصية النقدية السائلة، الظاهرة وغير الظاهرة، وغلة العقارات المنقولة والثابتة. ويتعين عليه إنفاقها في مصارفها الثمانية المحددة، وهي: الفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والغارمين، وفي سبيل الله، وابن السبيل. يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٦٣].

والزكاة ركن بالغ الأهمية من أركان الإسلام يقرن الله تعالى الأمر بها بالوقوف بين يديه في الصلاة. فما من آية بالقرآن تذكر فيها الصلاة إلا ويعقبها ذكر الزكاة، إما مباشرة في الآية نفسها أو في الآية التي تليها[١]. ولا يخلو وصف المؤمنين والمتقين في القرآن من كونهم يقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة. ومن الشواهد القرآنية على ذلك، قول الله تعالى في مستهل سورة البقرة: ﴿ الم ۝١ ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ١ - ٣]، وقوله سبحانه في مستهل سورة المؤمنون ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝٢ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴾ [المؤمنون: ١ - ٤].

وينطق المعنى الحرفي للزكاة، المتضمن «التحلية» بوظيفتها الروحية. فالثروة المكتسبة تفسد ولا يستساغ مذاقها إلا إذا حلاَّها مالكها بمشاركة إخوانه فيها. وهي ليست مجرد ضريبة تجبيها حكومة اعتبارية، لتغطية نفقات أناس لا سبيل أمامنا لمعرفتهم، بل هي ضريبة ندفعها بحكم كونها فريضة على القادرين لمصارف محددة. فالزكاة، بالأحرى، فرض عين يقوم المرء بموجبه مختاراً بمشاركة غيره فيما رزقه الله به، ابتغاء وجه الله. وتحقق المشاركة في مؤسسة الزكاة صلاحًا روحيًا لمعطيها، وقوة اقتصادية للأمة. ويحصل متلقي الزكاة عليها دون أي مساس بكرامته، بحكم كونها حقًا له وليست منة أو صدقة. فلقد بيَّن

(١) راجع مادتي: صلة، وزكاة، في: بركات، المرشد، مرجع سابق. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن الصلاة والزكاة وردتا معًا في ذات الآية إحدى وعشرين مرة. انظر: محمد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٣٣١، ص٤١٣.

الله تعالى أن للمحتاجين حق في ثروة الأغنياء. يقول الله تعالى: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩]، ويقول عز من قائل: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (٢٤) لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: ٢٤، ٢٥].

ويتسع مصرف «في سبيل الله» ليشمل كل الواجبات الملقاة على عاتق الدولة، بما فيها مهمة الدفاع عن الأمة. بل إن الحالة النموذجية هنا، هي وضعية مجتمع تنفق فيه كل أموال الزكاة في كل مصارفها في الداخل والخارج بواسطة الدولة المؤتمنة على هذه المهمة، مستحضرة كونها في سبيل الله. ويعني ذلك خلو مثل تلك الدولة من المساكين والفقراء والمحتاجين، وفداء الأسرى، والوفاء بما على الغارمين العاجزين عن السداد.

وخلاصة القول، أن مهمة الزكاة والصدقات معًا هي جعل المجتمع أقرب ما يكون من وضعية العدالة التوزيعية المثالية، قدر المستطاع. ومن أجل ذلك سوى القرآن بين «دعّ اليتيم، وعدم التحاض على إطعام المسكين» وبين «التكذيب بالدين كله». ولا تخلو صفحة من صفحات المصحف من توجيه رباني للمسلم لأن يعطي إخوانه من البشر من فضل نفسه وماله ابتغاء مرضاة الله.

وتجدر الإشارة في هذا المقام، إلى أن التوحيد، بوصفه المبدأ الأول الذي يقوم عليه النظام الاقتصادي، هو الذي أسس أول «دولة رفاه» عرفها الإنسان. ويرجع الفضل إلى الإسلام في إرساء القواعد المؤسسية لأول حركة اشتراكية. بل إن فضل الإسلام عامة، والتوحيد الإسلامي بوجه خاص، في ساحة التمكين للعدالة الاجتماعية، وإعادة الاعتبار لإنسانية الإنسان، بلغ حدًا من السمو، تتقزم بالمقارنة به، هامةُ أسمى مثاليات المجتمعات الغربية المعاصرة.

ولم يقف عطاء الإسلام عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى رحاب إرساء التوحيد أركان دولة إسلامية محررة من الاحتكار ومن الاكتناز، بوصفهما خصلتين مذمومتين على طول الخط في منظوره. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا

يُنفقونَهَا في سَبيلِ اللَّه فَبَشّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣٤) يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: ٣٤، ٣٥]، ويقول سبحانه: ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ (٢) يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (٣) كَلاَّ لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾ [الهمزة: ٢- ٤]. ويفرض التوحيد على الرجل المسلم الراشد القادر إعالة عدد كبير من الأطفال والأقارب، ويعزز علاقة الاعتماد المتبادل بين أولى الأرحام بأحكام الميراث.

وخلاصة القول، أن التوحيد يعد الأمة، بالعلاقة الوثقى بينه وبين النظام الاقتصادي، بالفلاح في الدنيا والآخرة، أو بالحسنيين كما سماهما القرآن. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلاَّ إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ﴾ وحين تتقاعس الأمة عن تحقيق الحسنيين، بتوفير السعادة المادية والنفسية والروحية في واقع الحياة على الأرض على نحو أخلاقي يضمن لها رضا الله والجنة، فإنها تكون قد فشلت على نحو يرثى له، وأقام قادتها الدليل على أنهم غير أهل لثقتها بهم. والمسلم على استعداد لتقبل القيادة والتوجيه والضبط والتعبئة بوصفه عضواً في الأمة. بل إنه على استعداد للخضوع لنظام صارم عند الضرورة الملجئة، من أجل أن يضمن الحسنيين لنفسه ولإخوانه. ولا بد أن يسفر ما يبذله من طاقة في العملفي حياته الإنتاجية التي تدوم أربعين عامًا في المتوسط، عن إنتاج يكفي ويزيد لتغطية متطلباته المعيشية هوَ ومن يعولهم مدى الحياة. ومن الواجب تنظيم الحياة الإقتصادية جيدًا على نحو يكفل تحقيق الحسنيين. وإذا لم يتحقق ذلك، فإن المسئولية لا تقع على كاهل الأفراد ولا الطبيعة، بل على عاتق قادة الأمة وحكامها. ومع ذلك، فإن الإسلام يعلّمنا بكل وضوح أنه: «كما تكونوا يول عليكم». فلا يوجد شعب أفضل من قادته. وبالتالي، فإن مثل هذ الفشل يتعلق بالأمة في مجموعها، ومعالجته تحتاج لتغيير جذري يتجاوز مجرد تغيير الحكومة.


التوحيد
مبدأ النظام العالمي

أولاً: الأخوة العالمية:

بما أن الله واحد أحد لا شريك له، فإن أوامره تسرى على كل البشر. وعمومية تلك الأوامر وعالميتها تنطبق على البشر بوصفين؛ من جهة، بصفتهم فاعلين مكلفين بتحقيق الأوامر التكليفية. ومن جهة أخرى بوصفهم موضوعًا لها، تتحقق فيهم أوامر الله تعالى التكوينية. وأقام البشر روابطهم قبل الإسلام على العرق أو الثقافة، أو عليهما معًا. أما الإسلام فجاء برابطة جديدة بين البشر هي «الأمة».

والأمة كما تبيَّن لنا آنفًا، هي إجماع ثلاثي للرؤية والإرادة والعمل، ينتظر أن يشترك فيه المسلمون وحدهم. وتتطلب العالمية المتضمنة في التوحيد رابطة جديدة بين البشر. وينتظر الإسلام من غير المسلمين أن يحاكوا، الأمة الإسلامية التي هي مجتمع جديد مبنى على الدين، وليس على القبيلة أو العرق، بمعنى أن يسموا على الرابطة العرقية والقبلية، ويعيدوا تنظيم أنفسهم هم أيضًا على أساس الدين.

وليس الدين منظورًا انكفائيًا، ولا هو بالرابطة الإنسانية المبنية على مبدأ حصري آسن ومغرض، كما تزعم الدعاية الغربية الحديثة. فلا يزال الدين هو الجانب الأهم في الحياة الإنسانية على الأرض. ويقدم الإسلام أسمى تعريف ممكن لمفهوم الإنسان. والمسئول الوحيد عن السمعة الرديئة للدين في الغرب، هو الصراع المرير الطويل الأمد، الذي خاضته الشعوب الغربية ضد الكنيسة المسيحية[1]. ولما كان الولاء للأمير والتمركز حول العرق والقومية هما رائدا القوى التي قادت النضال ضد الكنيسة، فإن تلك القوة تنصَّلت من اعتبار الدين أساسًا للرابطة وللمجتمع العالمي، وأدانته جرَّاء ربطها بينه وبين

(١) مردُّ ذلك إلى حد بعيد هو الفساد الذي أصاب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، التي تحكَّم أساقفتها في رعاياهم الأوربيين، وانتزعوا ثرواتهم من هم وأكلوها بالباطل، وانغمسوا في إنفاقها على ملذاتهم، وعلى إعادة تشييد روما وتجميلها.

الكنيسة [1] وهذا هو السبب في عودة العقل الغربي في عهد التنوير إلى مثالية المجتمع العالمي، حيث لم يتحول عن المثل الأعلى لذات الكنيسة، ولكنه بدل أن يقيمه على الإيمان الشخصي، أقامه على العقل. ومرة أخرى، تنصَّل الغرب من هذا المثال المبنى على العقل، نتيجة عدم مثابرة الغرب في الدفاع عنه في مواجهة زحف الإمبريالية القومية التي نبعت من رحم فرنسا الثورية.

وجاء الإسلام بمسعى إعادة تنظيم العالم على أساس من رؤية الإنسان للحقيقة الواقعة، وللمثل الأعلى الذي ارتضاه لنفسه ولعشيرته ولذريته، ورؤيته للمصير النهائي لنفسه كفرد وللجنس البشرى برمته. ويضم الدين كل تلك الرؤى تحت مظلته. ولا يُحرِّم الإسلام غير المسلمين من شرف، اتخاذ كل أصحاب دين منهم، من دينهم ناظمًا لحياتهم، أسوة بالمسلمين. وعلى العكس من ذلك، فإن الإسلام يُصِّر على أن يتمتع غير المسلمين بشرف تحديد هويتهم بدينهم، ويرفض الاعتراف بهم كأمة وكرابطة على أي أساس آخر. ومن أهم مصادر الفخار للإسلام أنه يعتبر غير المسلمين منافسين للمسلمين في أهم قضايا الحياة على هذه الأرض، ولا يعترف بهم إلا كجماعات مُتشكِّلة حول الرؤية الكلية المتعلقة بتلك القضايا الكبرى [2].

وتجدر الإشارة إلى أن النبي ﷺ نظَّم المسلمين في العهد المكي في جماعة رابطها هو الدين. وبعد الهجرة، ربط النبي بين الأوس والخزرج بالمدينة تحت مسمى: الأنصار، وآخى بين الأنصار وبين القرشيين، الذين أذن لهم بالهجرة من مكة إلى المدينة. وعلاوة على ذلك، وحَّد النبي بين الحر والعبد، وبين السادة ومواليهم، وجعلهم جميعًا سواسية، في مجتمع، الكلمة العليا فيه لشرع الله تعالى. ونصَّب النبي نفسه رائدًا سياسيًا وحاكمًا على هذا المجتمع.

---

(1) Reinhold Niebuhr, An Introduction of Christian Ethics , New York :Harper,1953,PP.91,235 ,244.

(٢) هذا هو مغزى مسمى: الذميّ في الشريعة الإسلامية. فالإسلام يعرف البشر بهويتهم الدينية. ومن هنا يصنف الإسلام غير المسلمين كأعضاء في الجماعة الدينية التي ينتمي إليها كل منهم. وتشكّل كل جماعة من تلك الجماعات كيانًا مشتركًا له شخصية قانونية مُعنوية كاملة، مُعترف بها في الشريعة الإسلامية.

وسنَّ النبي بمجرد وصوله ﷺ إلى المدينة، عهد المدينة كأساس لرابطة جامعة مفتوحة أمام كل من المسلمين واليهود، لينظم كل منهم حياته وفقًا له. وكان هذا العهد دستوراً للدولة الإسلامية، وللنظام العالمي الذي يسعى الإسلام إلى إقامته للجنس البشرى. ومثَّل واجب نشر هذا الدستور بداية مسيرة الدولة الإسلامية، والإسلام، في معترك المنافسة في ساحة التاريخ العالمي. وبهذا الاعتبار اختار الخليفة عمر بن الخطاب التأريخ للإسلام بحادث الهجرة، وجعله بداية التاريخ الإسلامي[1].

وكان هذا الدستور ميثاقًا نشأت بموجبه الدولة الإسلامية الجامعة بين النبي والمسلمين واليهود ومواليهم من قبيلتي الأوس والخزرج. وصدر هذا الدستور باسم الله تعالى، وهو الضامن له. وأهدر هذا الميثاق، في المقام الأول، بناء الرابطة بين البشر على أساس الانتماء القبلي، وتحديد حقوق الإنسان وواجباته على أساس ولائه لقبيلته. وأحلَّ هذا الميثاق الدين محل القبيلة كمبدأ أول ناظم للعمران، ووحد تحت مظلته أناسا من قبائل وأعراق ووضعيات اجتماعية مختلفة. ومن تلك اللحظة التاريخية، أصبح المسلمون أعضاء في أمة عضوية مفتوحة، ناظم آصرتها الاجتماعية هو الدين. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٢، ٩٣]، وإلى جانب تلك الأمة المسلمة، تقف أمة أخرى هي أمة اليهود. وهم، مثل المسلمين، مدعوون إلى أن ينظموا أنفسهم في كيان عضوي واحد، بصرف النظر عن تعدد انتماءاتهم القبلية، ولأن تحكم أمتهم بالشريعة اليهودية (التوراة)، ولأن تنظم أمتهم تلك حياة أعضائها وفق مبادئ الديانة اليهودية كما يفسرها حاخاماتهم. وآلت الدولة الإسلامية على نفسها أن تحمى الأمة اليهودية، وتنفذ قرارات هيئتها الحاخامية المتصلة بها، وتوفر لها الحرية والسلام والمناخ المناسب والضروري لازدهارها ونموها.

---

(١) صك الإسلام بهذا الصنيع سبقًا جديداً. فبه خالف كل الأديان السابقة التي اتخذت من مولد مؤسِّسها، أو من وفاته، بداية لتاريخها. واختيار الإسلام للتقويم الهجري مغاير أيضا وبذات الدرجة للحالة اليهودية، التي تحدد تاريخًا تحكُّميًا لا دليل عليه لبدء الخليقة، وتقيس الزمن كله بدءاً منه.

وبعد ست سنوات من سريان هذا الميثاق، التقى وفد من نصارى نجران بالنبي ﷺ بالمدينة لبحث العلاقات بينهم وبين الدولة الإسلامية. وأحسن النبي وفادتهم، ودعاهم إلى الإسلام. ومنهم من استجاب، ومنهم من بقي على مسيحيته. فأما من دخل منهم في الإسلام، فانخرط في سلك الأمة الإسلامية. وأما من اختاروا البقاء على مسيحيتهم، فنظَّمهم الرسول في أمة أخرى أسوة باليهود، لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما عليهم من واجبات.

ومدَّ الخلفاء الذين تولوا أمر الأمة بعد النبي، تلك الوضعية، إلى الزرادشتيين والهندوس والبوذيين. ومع الفتوح الإسلامية غصت صفوف الأمة الإسلامية بمسلمين جدد من شتى الشعوب والأعراق، جنبًا إلى جنب، مع أتباع أديان أخرى من اليهود والمسيحيين وغيرهم من الأمم. وعلى ذات النهج سارت تلك الدولة الإسلامية، ونظَّمت رعاياها من غير المسلمين في أمم، ضمن نسيجها مع إعادة تأهيلهم كمواطنين في النظام الجديد. ولأمد طويل، بعد الفتوح الإسلامية الأولى، في القرن الهجري الأول، كانت الأغلبية العظمى من مواطني الدولة الإسلامية من غير المسلمين. وكرَّست الدولة جانبًا كبيرًا من طاقاتها وإمكانياتها، لرعاية أمن مواطنيها غير المسلمين وتأمين مستقبلهم ورفاههم ومؤسساتهم.

فلم تكن الدولة الإسلامية، دولة على شاكلة الدولة القومية السائدة في عالم اليوم. فشعبها لم يكن كلا متجانسًا، أو وحدة مندمجة برابط قومي، أو مجتمع يستمد مبرر وجوده من الدفاع عن نفسه، ومن خدمة مصلحته الخاصة، ويعتبر نفسه معيارًا لكل شيء، بل كانت مركزًا قويًا مُعززًا بقوة دفاع وأمة من المسلمين، إلى جانب روابط لطوائف مدينة مستقلة ذاتيًا، لكل منها مؤسساته الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة به. وتنتظم كل تلك المؤسسات تحت مظلة الدولة الإسلامية التي تتمتع بالسلطة التنفيذية، دون السلطة التشريعية. فالتشريع الذي تخضع له تلك الدولة ربَّاني المصدر. ومبرر وجود تلك الدولة هو تنفيذ الأوامر الإلهية التكليفية. ورسالتها في الأرض، هي بسط سلطانها عليها، لريادة البشرية جمعاء على الطريق إلى تنفيذ الإرادة الإلهية، وطاعته وعبادته.

فالله تعالى جعل البشر قبائل وأممًا وشعوبًا من أجل أن يتعارفوا ويتعاونوا فيما بينهم. يقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣]، فالسيادة في الدولة الإسلامية للشريعة. والدولة، بكل مؤسساتها مجرد منفذ للقوانين المستقاة من الشريعة. والدولة مكلفة بموجب تلك الشريعة الربانية بمهمة السعي إلى تحويل العالم بما فيه الجنس البشرى ذاته، إلى وضعية تحاكي النموذج، أو الأوامر التكليفية التي أوحى الله بها في القرآن الكريم.

ومعنى ذلك، أن الدولة الإسلامية ليست مكلفة بأن تضم طوائف مسيحية ويهودية، وطوائف أخرى كوحدات تأسيسية في بنيتها فحسب، بل بأن تضم الجنس البشرى كله. ومن هنا كان من الضروري أن تتسع بنيتها لطريقة للعيش المشترك، تحيا في ظلها كل الجماعات في سلام، وتتسابق في الصلاح والخيرات، وتتفاعل فيما بينها على أساس من الاحترام المتبادل. وتوفرت كل تلك المقومات بدستور الدولة الإسلامية.

أ- السلام الإسلامي: النظام العالمي الجديد الذي يدعو الإسلام إلى قيامه نظام سلام، شعاره هو وجوب: إزالة الحرب والعداوة من الأرض إلى الأبد، بسلام عام ومفتوح للجنس البشرى كله بأفراده وجماعاته. فالله تعالى يأمر المسلمين أن: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [البقرة: ٢٠٨]، ويأمرهم بدعوة البشرية كلها إلى السلام، والاستجابة للدعوة إليه. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦١﴾ وَإِن يُرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال: ٦١، ٦٢].

ويوصى الإسلام بعرض نظام السلام على كل البشر، على أمل أن يدخلوا فيه جميعًا عن اختيار ومن صميم قلوبهم. فمنطق الأمور يقول بأن عرض السلام جدير بأن لا يرفض. فإن كانت الأخرى، فإن ذلك يقوم دليلاً على أن الطرف المعنى لا يريد أي سلام، وهو ما يرقى لأن يكون إعلان حرب. وقد يعني رفض عرض السلام، على أحسن الفروض، رفض الدخول في أي علاقة مع الطرف الداعي له.

وهذا الخيار الانعزالي مُدان، رغم طابعه غير العنيف، شأنه شأن خيار الحرب. ذلك أنه يتضمن، بداهة، واحدًا من أمرين، إما الاستخفاف بالدعوة إلى السلام، الذي تعرضه الدولة الإسلامية، أو الرغبة من جانب الدولة التي تختاره في الحيلولة دون قيام تعامل سلمى بين شعبها وبين شعوب الدولة الإسلامية. وكلا الاحتمالين يستدعي رفضًا صارمًا من الدولة الإسلامية. أما أساس رفض الاحتمال الأول فهو أنه من غير الإنساني رفض عرض سلام من أي إنسان. وأما مبرر رفض الاحتمال الثاني فهو كونه يمثل إهانة لكرامة البشر المعنيين المدعوين إلى الدخول في مثل تلك المعاملات السلمية. ويمثل وضع إنسان ما خلف سور عازل لمنعه من التحاور مع إنسان آخر، هجومًا على سلامته الشخصية، وعملاً من أعمال العدوان ضده. نعم قد تنصرف العلاقات المتصورة بين مواطني الدولة الإسلامية، ومواطني الدول الأخرى، إلى علاقات تجارية واقتصادية لا يستسيغها الأخيرون. إلا أن العلاقات المرغوبة بين الجانبين لا تقف عند هذا الحد، بل تتجاوز كل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، إلى رحاب الحق في الدعوة الإسلامية الفكرية المتمحورة حول حق الجنس البشرى في نظام جديد للسلام العالمي، يتواصل في ظله البشر أخذا وعطاء بحرية، ويسمع كل منهم الآخر، ويتبادل معه الإقناع والاقتناع بالحقيقة.

وتلتزم الدولة الإسلامية بحكم ميثاقها بتبليغ كلمة الله، وبمطالبة البشرية كلها بالاستماع إليها. والبشر غير أحرار في أن لا يبلغوا بها. أما تلقي المُبلَّغين تلك الدعوة بالقبول أو بالرفض، فتلك مسألة أخرى، للبشر فيها مطلق الحرية في الاختيار كما يشاءون. وحين يأتي منع تبليغ تلك الدعوة من سلطة رسمية في دولة ما، فإنه يمثل تشويهًا لسمعة شعبها من جانب قادته، ورفضا لاعقلانيًا لدعوة الإسلام المطروحة للتدبر العقلي والاختيار الحر.

٢- قانون الأمم الإسلامي: إذا جاء رد دولة ما على عهد السلام المعروض من جانب الدولة الإسلامية بالقبول، فإن تلك الدولة تدخل في السلام الإسلامي أو في النظام العالمي الجديد، وتصير على نحو آلي أهلاً للحصول على كافة الحقوق والامتيازات المترتبة على العضوية فيه، دون أي مساس بمؤسساتها الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. بل إن تلك المؤسسات تصير مستحقة لحماية الدولة الإسلامية لها. وبذا تضمن

تلك المؤسسات أن لا تغير بثورة أو بوسائل عنيفة أو دون رضا الشعب المعنى. وتقف الدولة الإسلامية بكل ما أوتيت من قوة إلى جانب تلك المؤسسات، فيما لو تعرضت أحكامها وقراراتها، بما فيها محاكمها، للتحدي من الخارجين عليها. ويواصل ذلك الشعب، أو تلك الدولة تنظيم شئونها الداخلية بقوانينها الخاصة. ويظل ذلك الشعب حرًا في أن ينظم حياة أفراده وفق أحكام دينهم، كما يفسرونه هم لأنفسهم، أو كما تفسره لهم مؤسساتهم المعنية والمعينة.

ولما كانت دعوة كل البشر إلى الله تعالى، وإلى الدخول في دينه الذي ارتضاه لهم، وهو الإسلام فريضة على المسلمين، فإنهم سيفاتحون المواطنين الجدد، الذين انضموا إلى النظام العالمي الجديد، ويدعوهم إلى تدارس الخيار الإسلامي معهم. ويلزم الإسلام الداعين إليه بأن يقدموه إلى غير المسلمين بمودة ولطف، ومع مراعاة أعلى درجات الاحترام لأشخاصهم وتقاليدهم الدينية. يقول الله تعالى: ﴿ **ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ** ﴾ [النحل: ١٢٥] وهم مع تلك الدعوة أمام خيارين. إن هم أجابوا داعي الله ودخلوا في الإسلام، فإنهم يصبحون إخوة وأخوات في الإسلام. وإن هم أبوا الدخول في الإسلام، فيجب احترام خيارهم، وتجنب إلحاق أدنى أذى بهم على الإطلاق.

وعلاوة على ما سلف، فإن من المحرم شرعًا السعي إلى إدخال أحد في الإسلام بالإكراه أو بالغش أو الإغراء أو الرشوة. ويؤكد التحريم القرآني القاطع لأي إكراه في الدين، أن لعنة الله تعالى على من يكره غيره أو يرشوهم ليعتنقوا الإسلام. يقول الله تعالى: ﴿ **لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾ [البقرة: ٢٥٦] بل تصل الشريعة الإسلامية إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث تهدر إسلام من يتحول إليه بمثل تلك السبل المحرمة، ولا ترتب عليه أية آثار على الإطلاق. وفي حالة نشوب نزاع ضمن مجريات المعاملات اليومية بين مواطن جديد في الدولة الإسلامية، ومواطن من أهالي البلاد الأصليين، فإن كلاً من المدعي والمدعى عليه يتمتع بحق الاحتكام إلى شرعة أمته، وتلتزم المحكمة التي تفصل في المنازعة باحترام هذا المبدأ والحكم استنادًا إليه. وإذا تعذّر التوصل

إلى تسوية الخصومة بهذه الطريقة، فإن نفس المحكمة أو محكمة أخرى تقوم بمسعى آخر للفصل فيه على أساس رعاية مصلحة الطرفين المتخاصمين، والإنصاف لأمة كل منهما.

وتعترف الشريعة الإسلامية بحق كل إنسان دون أي استثناء في الاحتكام للسلطة القضائية. فحق التقاضي مكفول للمواطنين كأفراد وكجماعات، سواء كانت القضية ضد فرد مسلم آخر أم ضد الدولة الإسلامية ذاتها. وبوسع أي عضو في أمة غير مسلمة أن يقاضي الخليفة أو الدولة الإسلامية، أو الأمة المسلمة، أو أي فرد مسلم. والمحكمة الإسلامية مخولة، بطبيعتها، بالنظر في الخصومة، والفصل فيها وفق القانون. ولا يلزم أن يكون المدعي أحد مواطني الدولة الإسلامية على الإطلاق، لكي تنظر المحكمة الإسلامية في شكواه. فبإمكان أي إنسان في العالم، بما في ذلك غير المسلمين، ومواطني الدول الأخرى، رفع دعاوى قضائية أمام المحكمة الإسلامية.

ومن علامات السمو البالغ للقانون الدولي الإسلامي، أنه لا يعترف بحق الأمم الأخرى ذات السيادة في الاحتكام إليه فحق، بل بحق الأفراد أيضا وعلى قدم المساوة مع الدول. والسر وراء ذلك أن غاية القانون الإسلامي هي تحقيق العدالة لكل فرد، بينما يرمى القانون الدولي الغربي إلى التوفيق بين جماعات ذات سيادة، غير عابئ بحقيقة أن مصلحة الجماعة قد لا تتمشى مع مصالح الفرد، ويتم التضحية، في الأغلب الأعم بالمصلحة الفردية الشخصية لصالح الأقوى.

وقد يبدو غريبًا أن تُمكِّن الشريعة الإسلامية إنسانًا مُعدمًا، يتمتع بالمواطنة في دولة أخرى، أو لا ينتمي لأية دولة على الإطلاق، من أن يقاضي الدولة الإسلامية بكاملها، وأن يأتي بالخليفة بشكواه إلى ساحة القضاء، مع أن العدالة، في حكم الشرع الإسلامي، لا تحمل من تقضي المحكمة ببراء ته أية نفقات، وتحمل نفقات التقاضي على من تثبت إدانته.

بيد أن الشرع الإسلامي يرى أن إنصاف مثل هذا الإنسان المعدم أهم من الحفاظ على هيبة أو راحة الخليفة القوى. فلنقرأ نص خطبة لأبي بكر الصديق بعد مبايعته بالخلافة: «أيها الناس: إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسددوني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته

فلا طاعة لي عليكم. ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له. وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم»[1].

ومن جهة أخرى، أولى القانون الدولي الإسلامي اهتمامًا بالغًا، بإعادة الاعتبار وكامل الحقوق لأسرى الحرب، الذين يقعون في الأسر في أي صراع دولي. وكان العرف السائد لدى الأمم غير المسلمة، هو الاحتفاظ بأولئك الأسرى لاستخدامهم كورقة تفاوضية في تسويات ما بعد الحرب. وكانت حياتهم ومصيرهم يخضعان، على أحسن الاحتمالات، لمواثيق تحكمية مبرمة بين القوى الغربية.

وفي المقابل، يعترف القانون الإسلامي بحق الأسير في أن يفدى نفسه بنفسه، وبمبادرة شخصية منه، سواء بما يقدمه أقاربه وأصدقاؤه له لهذا الغرض، أم بما يمكن أن يقدمه هو شخصيًا من سلع أو خدمات. ولا تملك الدولة الإسلامية أن ترفض عرضًا بفداء عادل يقدمه إليها أسير حرب، أو يقدمه غيره لصالحه. وللمحاكم الإسلامية سلطة حمل الدولة على ذلك، إن هي لم تفعله من تلقاء نفسها. ويأمر الإسلام المسلمين كافة، أفرادا وجماعات بتخصيص سبع حصيلة الزكاة على الأقل لفداء أسراهم من المسلمين ومن غير المسلمين.

وفي الوقت الذي يثني فيه الإسلام على المساعي التي تُبذل لفداء الأسرى، فإنه يحضُّ على المنِّ على الأسرى بإطلاق سراحهم بلا فدية، ويعتبر ذلك علامة على التقوى وكفَّارة مقبولة عن عظائم الذنوب. وحين يبني آسرٌ بأسيرته وتحمل منه، تنتفي عنها تلقائيًا وضعية الأسيرة، وتصير زوجة حرة لها كامل حقوقها، حتى يوفيها أجلها.

وانطلاقًا من هذا الاهتمام بتوفير العدالة للأفراد وتشجيعهم على طلبها، أتاح القانون الدولي الإسلامي إمكانيات كبيرة لدخول الأفراد المواطنين في دول أخرى في علاقات مباشرة مع الدولة الإسلامية. فقد ينظم الحق في البيع والشراء، وفي عبور السلع والخدمات والأشخاص في أراضي الدولة الإسلامية لعقود تبرم بينها وبين شخص أجنبي معنى بمثل هذه الأمور، تسمى: «عقود الاستئمان».

---

(١) سيرة ابن هشام، الجزء الثاني، ص ٤٣٠، أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ١٣٥٢ / ١٩٣٣، ج١، ص٦٧. وانظر أيضا:

Ibn Hisham, The Life of Muhammad , tr. A. Guillaume, London : Oxford University Press ,1955, P. 687.

وخلاصة ما سلف، أن القانون الدولي الإسلامي يهتم بشدة بأمرين: تحقيق العدالة والإنصاف، وكفالة تمتع الفرد بحرية السعي إلى ما يحقق رفاهيته وازدهاره ومصالحه، سواء كان مسلمًا أو غير مسلم. يجعل لمصلحة الآدميين الأفراد الأولوية على مصلحة الكيانات الجماعية. وفي المقابل، لا يكترث القانون الدولي الغربي بغير مصلحة الكيانات الجماعية[1].

٣- الحرب: لا يطلب الإسلام، في مقابل كل هذه الحقوق والمزايا التي تترتَّب على دخول الأفراد والجماعات في السلام الإسلامي، غير الولاء للنظام العالمي الإسلامي الجديد، إلى جانب فرض ضريبة سنوية على غير المسلم الذكر الراشد، أدنى بكثير من قيمة الزكاة المفروضة على المسلم، تسمى الجزية، مع إعفاء رجال الدين وغير القادرين ماديا منها.

وفي حين يخضع كل مسلم أيًا كان وضعه للزكاة، فإن الضريبة المفروضة على غير المسلمين، تقدر حسب أوضاع الإقليم الذي يعيشون فيه، وتُراعَى فيها الاستطاعة، ويُعفَى منها رجال الدين، والذين لم يبلغوا الحلم والنساء والورثة.

وقضت محاكم إسلامية على الدولة الإسلامية بضرورة ردِّ ما حصَّلته من تلك الضريبة من اليهود والنصارى في العام، الذي لم تستطع فيه حماية قراهم الحدودية من هجمات أو انتهاكات من قوات الإمبراطورية الرومانية، أو من عدو مجهول الهوية[2].

وعلاوة على ذلك، فإن غير المسلمين معفون من التجنيد الإلزامي في قوات دفاع الدولة الإسلامية. ومردُّ ذلك، أنه لما كانت تلك الدولة عقدية، فإنه قد يكون من غير الإنصاف تكليف غير المسلم بالخدمة في جيشها، والتضحية بنفسه في سبيلها عند اللزوم. وفي المقابل، تفتح تلك الدولة الباب بكل تأكيد لغير المسلم للتطوع للخدمة العسكرية، ولا تقر له في هذه الحالة، بنفس حقوق المجند المسلم فحسب، بل تعفيه أيضا من كل من الزكاة الواجبة على المقاتل المسلم، ومن الجزية.

---

(١) راجع ميثاق الأمم المتحدة الصادر عام ١٩٤٥. ويصدق ذلك أيضا على عهد عصبة الأمم، التي حلت الأمم المتحدة محلها، وعلى محكمة العدل الدولية في لاهاي، التي بقيت بعد زوال عصبة الأمم، وإن تغير اسمها من: محكمة العدل الدولية الدائمة، إلى محكمة العدل الدولية.

(2) T.W. Arnold , The Preaching of Islam , Lahore :Sh.Muhammad Ashraf Publisher ٦١, ١٣ ,1961, P.

والسبيل مفتوح أمام غير المسلم لشغل المناصب العامة في الدولة الإسلامية، والترقي لأعلى درجات المناصب المدنية. ووصل كثير من اليهود والمسيحيين إلى منصب الصدر الأعظم، المكافئ حاليا لمنصب رئيس الوزراء، من بينهم (حسداي بن شربوت)، في عصر (عبد الرحمن الثالث)، و(سرجيوس) في العصر الأموي[1].

وسنَّت الشريعة الإسلامية نظامًا بالغ الدقة لإعلان الحرب، ولضبطها. فحق إعلان الحرب ليس ملكًا للسلطة التنفيذية، بل هو من اختصاص السلطة القضائية، التي تطلب محاكمها إقامة البينة على تعرض الدولة الإسلامية أو مواطنيها لعدوان أو لظلم، كي تسمح لها بالرد على العدوان. ويقضى ذلك القانون بتجريم أعمال القتل والتدمير غير المبرر للممتلكات، ومهاجمة رجال الدين والنساء والأطفال غير المحاربين بالفعل في القتال بأنفسهم، ويضع فاعلها تحت طائلة الجزاء أمام المحاكم، وأمام الله تعالى.

وفضلاً عن ذلك يحرم الإسلام العدوان، ولا يجيز، بالتالي، أي حرب تنشب من أجل تحقيق الكبرياء في الأرض، أو الغنيمة، أو السلطة. ومن ذات المنطلق، يفرض الإسلام على المسلمين الاستعداد للتضحية بأرواحهم فيما لو انتهكت العدالة، واحتاجت استعادتها إلى مثل تلك التضحية. ويبشر الإسلام المسلم الذي يقتل في حرب عادلة بالشهادة والجنة.

ولا شيء يسمو على تتويج المرء حياته بالشهادة في سبيل الله. ومن بين الشواهد القرآنية الدالة على ذلك، قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤]، وقوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وقوله سبحانه: ﴿لَكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٨٨) أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٨٨، ٨٩].

(1) Philip K. Hitti ,History of the Arabs ,London :Macmillan Co. ,1963, P.195&P 524.


التوحيد
مبدأ الجمال

أولاً: الوحدة الفنية الإسلامية وتحدياتها:

من الخطل المنازعة في وحدة الفن الإسلامي. فعلى الرغم مما قد يلمسه مؤرخو ذلك الفن من تنوع كبير في موضوعاته ومواده وأساليبه الفنية، المتمايزة بمعياري الجغرافيا والتسلسل الزمني، فإن الحقيقة الدامغة تظل متمثلة في وحدة الفن الإسلامي كله من حيث الغاية والشكل، على اختلاف الأمكنة والحقب. فبمجرد الدخول في الإسلام، كشفت الفنون من قرطبة إلى مندناو عن وحدة في الخصائص التكوينية، وعن تجنب محاكاة الطبيعة، والوصف التشخيصي والتطوير، وعن تحبيذ التنميط، والشكلية المولدة للحركات، واللامحدودية.

لجأت كل الفنون الإسلامية إلى القرآن الكريم، واستخدمت منه كلمات بليغة تهز الوجدان، ولجأت إلى الحديث النبوي والشعر العربي، والفارسي، جوامع الحكمة الإسلامية، ورسمتها بالخط العربي. وبالمثل تجاوب المسلمون جميعًا في كل العصور من صميم قلوبهم مع نداء الصلاة، ومع التلاوة القرآنية المجوّدة، حتى بالنسبة لغير الناطقين بالعربية ممن لا يفهمون من معانيها إلا النذر اليسير، أو حتى لا يدركون معانيها بالمرة. فهم في مثل هذه الحالات لا يتفاعلون معها بملكة التعقل والفهم، بل بملكات الحس والحدس التي تتحرك بكاملها بإدراك جليّ لقيمها الجمالية. ويتماثل ذلك الفهم الجمالي في قوته، مع الفهم النظري لمن لديهم القدرة على قراءة تلك النصوص وفهم معانيها. ذلك أن مكان الصدارة في فهم القيمة الجمالية يكون للحدس المباشر على الدوام. أما فهم الخطاب، فيعد مجرد عامل ثانوي مساعد له فحسب.

ولقد بلغت قوة القيم الجمالية للإسلام، والوحدة الجمالية التي شكّلتها توليفة من الثقافات بالغة التنوع، حدًا يشعر معه الرحّالة أينما سار من الشواطئ الشرقية للمحيط الأطلسي، إلى الشواطئ الغربية للمحيط الهادي، أنه يسير في أرض تجمع بينها العمارة الإسلامية المزينة بالزخرفة العربية «الأرابيسك»، وبفنون الخط العربي. وبوسع ذلك الرحالة أيضًا ملاحظة التطابق بين كل تلك المناطق في الحساسية للقيم التي جاء بها

الإسلام، في الفنون الخطية والمرئية والموسيقية، في الحياة اليومية للسكان، على اختلاف أعراقهم وألوانهم ولغاتهم وأساليب حياتهم [1].

ونود هنا إحالة القارئ إلى مقالة بعنوان: «تصورات خاطئة عن طبيعة الفن الإسلامي»، استعرضنا فيها عينة مما يعرف بأطروحات المستشرقين في حقول الزخرفة والرسم والعمارة والأدب والموسيقى ونظرية الفن. واستعرضنا في كل حقل من هذه الحقول المعرفية رؤية واحد من كبار العلماء الغربيين المتخصصين فيه. ومن بين من استعرضنا رؤاهم وحللناها ودحضناها، على سبيل المثال، لا الحصر: (ريتشارد اتنجهاوزن)، (هزجز فارمر)، (م. س. ديماند)، (ت. و. أرنولد)، (إي. هيرزفيلد)، (ك. أزس. كرويل)، (ج. فون جرينبوم).

وتبين لنا أن أولئك المستشرقين جميعًا بلا استثناء، بنو رؤاهم على فرضية خاطئة، بل مغرضة، فحواها أن الإسلام لم يقف عند حد عدم المساهمة بشيء في فنون المسلمين عبر العصور، بل إنه عرقل اتجاهاتهم الفنية، وقيَّدها وأفقرها، بحيث انحصرت الإضافة الجمالية الوحيدة لهم في التفنن الدائم في كتابة الآيات القرآنية بالخط العربي، وهو ما نعته (هيرزفيلد) بدوره بالتعصب الأعمى. وزعم (اتنجهاوزن)، بلا أي تذوق فني، أن الخروج على ذلك التقليد، بترجمة معاني القرآن إلى لغات أخرى، يمثل بداية نهاية هذا الاحتكار.

وحاول كل منهم الإبانة عن أن ما أنتجه المسلمون من أعمال فنية خالية من التعصب الأعمى، إنما جاء بالمعارضة للإسلام وبالخروج على تعاليمه. وزعموا أن النبلاء أو السلاطين المسلمين رعوا فنونًا تصويرية في قصورهم ومكاتبهم، واستمتعوا بالموسيقى الدافعة إلى معاقرة الخمور وارتكاب الفاحشة بالمخالفة لتعاليم الإسلام.

ولم يدر بخلد هؤلاء أنه حتى تلك الفنون الآثمة، إسلامية حتى النخاع، لو نظرنا إليها من المنظور الجمالي، ناهيك عن المكانة الهامشية متناهية الضآلة التي تحتلها بين مجمل الإنتاج الفني الإسلامي.

---

(١) الدليل على صحة ما ذهبنا إليه، هو حقيقة التماثل في القيم الجمالية السائدة في كل أرجاء العالم الإسلامي. وعلى قمة الهرم القيمي، تقف مناقب التفنن في نسخ القرآن الكريم بخط عربي يدوي جميل، وتزيين المنازل والمساجد والمباني العامة بآيات قرآنية، وترتيل القرآن الكريم بصوت رخيم وفق قواعد تلاوة نسقية سهلة، واقتباس عبارات منه في زخرفة لوحات فنية.

بل إن بعضهم وصل إلى حد محاولة تقديم تفسيرات لتلك المزاعم، تدخل في صميم التحليل النفسي. وزعموا أن الخوف من الفراغ وراء تغطية الفنان المسلم لسطح اللوحة كله بتصميم فني. وقال البعض الآخر، مناقضًا حجة الفريق السابق، زاعمين أن الفنان المسلم مولع بالألوان، يحاكي بسذاجة هياما بالفراغ، وبومضات الألوان الزاهية. وهبط هؤلاء بعرق وجهد عباقرة على مدى قرون، إلى مجرد أعمال ساذجة لا نظام لها، قائمة على ملء الفضاء بالتلاعب بالألوان.

ولسوء الحظ، فإن أيًا منهم لم يدرك أبدًا أنه يحكم على الفن الإسلامي، بمعايير وأعراف الفن الغربي. ولم يفصح أي منهم عن تلك التهمة من قريب أو بعيد. ومن هنا لم تكن تفسيراتهم للأعمال الفنية الإسلامية بوصفها تعبيرًا عن الثقافة الإسلامية. وإنما كانت تخبطات فاحشة الخطأ، يستحى منها العقلاء. وباستثناء بعض الومضات اليسيرة في رؤية (تيتوس بوركهاردت)، و(لويس ماسينيون)، وما اتسم به الطرح الذي قدمه (ارنست كوهنيل) من ضبط رصين للنفس، فيما يتعلق بقضايا التفسير، فإن بقية مؤرخي الفن الإسلامي الغربيين، عايروه جميعًا بمعايير الجمال الغربية. ووقف كل منهم، بالتالي، في حيرة بالغة أمام غياب الصور والدراما وتصوير الطبيعة من ذلك الفن. ولا يستطيع أي قارئ لدراساتهم، إنكار بما أصابهم من ارتباك حين لم يجدوا في ذلك الفن الإسلامي شيئًا يمكن ربطه به بالفن الغربي، فليمس الضغنية التي أمضوا بها حكمهم عليه[1].

وحلّلنا في مقالة أخرى، طبيعة الفن الإغريقي والتقاليد الفنية التي ترسخت في الشرق الأدنى كرد فعل عليه منذ فتوحات الإسكندر المقدوني[2]. وتبين لنا أن جوهر الفن الإغريقي؛ محاكاة الطبيعة. ولا يعنى هذا أن ذلك الفن مجرد محاكاة فوتوغرافية ساذجة للطبيعة، بل هو بالأحرى محاولة للتمثل الحسي لفكرة قبلية، تسعى الطبيعة لتجسيدها على الدوام، ولكنها لا تنجح في ذلك أبدًا.

---

(1) Ismail Raji al Faruqi ," Misconceptions of the Nature of the Work of Art in Islam ", Islam and the Modern Age , Vol . 1,No . 1 ,May1970 , PP . 29-49 .

(2) Ismail Raji al Faruqi , "On the Nature of the Work of Art in Islam " in : " Islam and the Modern Age , Vol . 1,No . 2 ,August 1970 , PP . 68-81 .

وكل المخلوقات وفق هذا التصور، هي تجليات لحظية جزئية لأفكار الطبيعة. فالطبيعة غرست في كل مخلوق من مخلوقاتها فكرة شبيهة بفضيلة المعرفة الإغريقية القديمة. وأسمى صور الفن وفق تلك النظرية، هي تصوير الإنسان بالرسم أو بالنحت على الحجر، لأن فكرة الإنسان هي أغنى تجليات الطبيعة وأعقدها. وتمثل تلك الفكرة في عمقها وتنوعها الداخلي منجمًا لا نهاية له للفنان في الاستكشاف والتمثيل.

ولهذا السبب اعتبرت تلك النظرية الإنسان مقياسًا لكل شيء. فهو أسمى مخلوق، وهو الحامل والمجسِّد لكل القيم العليا والدنيا. ومن هذا المنطلق تم تصوير الإله نفسه في صورة إنسان، وبات الدين مناظرًا للإنسانية. وتمثلت عبادة الإله في التأمل في أعماق الطبيعة الإنسانية وفي تنوعها اللانهائي. وهذا جوهر الثقافة اليونانية، الذي كان من الضروري أن يعبر فن الحضارة الهيلينية عنه.

أما إذا انتقلنا إلى الشرق الأدنى، سنجده يقدم لنا تقليدًا فنيًا على النقيض من نظيره الإغريقي. يقوم التقليد الفنى للشرق الأدنى على اعتبار الإنسان مجرد أداة بيد بارئه، سبحانه وتعالى، الذي خلقه كي يعبده. وحسب هذا المنظور فإن الإنسان ليس غاية بحد ذاته، وبالتالي ليس مقياسًا لأي شيء. فالمعيار يأتي من عند الله. والقواعد السلوكية التي يحددها هذا المعيار بمنزلة القانون بالنسبة للإنسان. ولا محل هنا لأساطير كأسطورة بروميثوس. فالإنسان مجرد عامل في مملكة ربه، مبارك حين يطيع أمره، ملعون حين يعصيه.

ويجمع مفهوم الربوبية بين موجبات الرهبة والخشية، وموجبات الحب والرجاء. والذات الإلهية الجامعة بين هاتين الصفتين هي الفكرة الثابتة التي استحوذت على فكر الإنسان. وكان الشاغل الأول للإنسان على الدوام هو التعرف على الإرادة الإلهية وعلى كيفية تحقيقها، بحكم أن مصيره بيد ربه. ومن انشغاله بتلك الإرادة الإلهية، استمد الإنسان أهميته ووضعيته الكونية وكرامته.

وجاء فن حضارة الشرق الأدنى كله معبرًا بالضرورة عن هذا البعد من أبعاد ثقافته. ولا مجال في ظل هذا الفن، لمقولة أن الطبيعي بوجه عام، والطبيعي البشرى بوجه خاص، هو المنافس الأقوى على الألوهية. ولا أساس على الإطلاق لحكاية (بروميثوس) التي هي أسطورة محضة لصراع مختلق بين الخالق والإنسان على السيادة في الكون. ولزم

أولاً: مناهضة مثل تلك التهويمات، وذلك الخلط بين الألوهية والطبيعة تحت تأثير الفكر اليوناني والمصري، وتخليص الوعي الإنساني منه.

وتعيَّن ثانيًا استيعاب كل الوعي الإنساني في ملك الله، بما أن مصدر هذا الوعي ومعياره وناظمه ومصيره بيد الله تعالى.

ومعنى ذلك أن الشرق الأدنى ابتكر أسلوب التنميط في الفن، الذي هو بمنزلة فتح علمي مضاد لمحاكاة الطبيعة، قبل مجيء الإسكندر الأكبر بأمد طويل. ومن المؤكد أن هذا التقليد ازداد قوة وتأكيدًا حينما غزا الإسكندر الأكبر الشرق الأدنى، وحاول فرض الهيلينية على سكانه بالقوة.

وناهضت اليهودية، التي هي الأخرى واحدة من ديانات الشرق الأدنى وثقافاته، مسعى الهلينة الاستعماري بكل بسالة، وربما يكون (فيلو السكندرى) هو أعظم ضحاياها في ذلك المعترك الثقافي. ونجحت اليهودية في الحفاظ على التزام فنها برؤية الشرق الأدنى الأصلية، إلى أن تعرضت حاسة التعالي الجمالي لليهودية إلى فساد جزئي، تحت تأثير الثقافة والديانة الغربية في العصر الحديث عامة، ومنذ ظهور الحركة الرومانسية الأوربية بوجه خاص وهي حركة صاخبة لا عقلانية تخصيصية محاكية للطبيعة، جاءت معها بمفاهيم القومية، والشعب والعرق والأرض، وروسيا الأم، وبلد الملك الإله، وما شاكل ذلك. وقبل حدوث هذا التحول، لم يفهم اليهود مقولة: «لا تضع صوراً منحوتة» على أنها درع واق ضد الوثنية فحسب، بل على أنها كذلك مبدأ للجمال.

وظلت دور عبادة اليهود، ساحات خالية من الأعمال الفنية، باستثناء معابدهم في العالم الإسلامي، التي حاكوا فيها، التطورات الجمالية الإسلامية، وأشبعوا فيها حاجتهم الجمالية حد التخمة، بقطوف من الأسفار المقدسة. واستبعدوا أي دور لحواسهم في تكوين رؤيتهم عن الذات الإلهية. فقد أكد لهم إيمانهم، وذكرهم، أن الإله يُعرف بالحدس دون استعانة بتلك الحواس، وإلا فإنه لا يكون إلهًا على الإطلاق. فكلما تدنى دور الحواس في حدس المبدأ الأول للوجود كلما تسامى محل هذا الحدس، وكانت البصيرة أشد نقاءً[1].

---

(١) من المقومات المهمة لتعريف التعالي، أن يُدرك التعالي بالعقل. أما إذا حدث العكس، ولعبت الحواس أي دور مهما كان ضئيلاً في عملية الحدس، فإن الشيء المدرك لن يكون متعاليًا على الإطلاق.

ثانيًا: التعالي في الجمال:

يعنى التوحيد المفاصلة الوجودية بين الألوهة وعالم الطبيعة كله. فكل شيء في الخليقة، مخلوق وغير متعال، وخاضع لسنن الزمان والمكان، ولا يصلح أي شيء منه لأن يكون إلهًا أو إلهيًا بأي معنى، عامة، وبالمعنى الوجودي الذي ينفيه التوحيد بوصفه جوهر الإيمان بإله واحد للكون، على وجه الخصوص. والإله هو الآخر المطلق المغاير بالكلية للطبيعة، المتعالي الأوحد بالتالي. بل إن التوحيد يؤكد، علاوة على ذلك، أنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء. يقول الله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ومن ثم، يستحيل أن يكون في الخليقة أي شيء يمكن أن يكون شبيهًا بالله أو رمزًا له، أو يمثله. فهو سبحانه، بالتعريف ذاته، أسمى من أي وصف. ويستحيل بالنسبة له سبحانه وتعالى الحدس الجمالي، فضلاً عن الحسي.

وتعني التجربة الجمالية، الفهم عبر المعطى العقلي بوجود جوهر أول ماورائي، متجاوز لكل ما هو طبيعي، يعمل كمبدأ معياري للشيء الظاهر، محددًا ما ينبغي أن يكون عليه ذلك الشيء. وكلما كان الشيء المرئي قريبًا من ذلك الجوهر كان أكثر جمالاً. والجميل في حالة الكائنات الحية - النبات والحيوان والإنسان بوجه خاص - هو المطابق لذلك الجوهر الأول، بأعلى درجة مستطاعة، بحيث يكون بوسع كل صاحب بصيرة أن يحكم بحق بأن الطبيعة قد عبّرت عن نفسها في الشيء الجميل بوضوح وفصاحة، وأن الشيء الجميل هو الكاشف عما تريد أن تفصح عنه في حالات نادرة، من بين أوجه قصور لا تحصى.

فالفن هو عملية استكشاف داخل الطبيعة لذلك الجوهر الماورائي، وتمثله في شكل منظور. ومن الواضح أن الفن ليس محاكاة للطبيعة المخلوقة، ولا هو تصوير حسي كامل لأشياء حقيقية طبيعية. فقد يكون التصوير الفوتوغرافي الذي يعيد إنتاج الشيء على ما هو عليه مفيدًا في البيان والتوضيح، وفي التوثيق، وفي تحديد الهوية. ولكن لا قيمة له بمعيار العمل الفني. فالفن هو: «القراءة في الطبيعة بحثًا عن جوهر غير طبيعي، وإعطاء ذلك الجوهر الشكل المرئي المناسب له»[1].

---

(1) Arthur Schopenhauer, The World AS Will and Idea, tr. R. B. Haldane and J. Kemp, London: Rout ledge and Kegan PAUL limited, Vol. 1, Third Book, P. 217.

والفن كما حلّلناه وعرّفناه حتى الآن، هو بالضرورة حدس في الطبيعة بحثًا عما هو ليس منها، أي عن المتعالي. ولا أحد يشارك الله تعالى في تلك الصفة. وفضلاً عن ذلك، فإنه لما كان الجوهر الأول الذي هو موضوع الحس الجمالي، معياريًا وجميلاً، فإن عواطف الإنسان تتأثر به على نحو غير عادى. وهذا هو السبب في أن البشر يحبون الجمال، ويُعايرون به. فهم حين يرون الجميل في الطبيعة البشرية، يتمثلون الجوهر الأصلي الماورائي المفارق، بأنسنة أضفيت عليها المثالية بدرجة متعالية.

وهذا هو بالضبط ما أسماه الإغريق «التألُّه» أو تجلى الإنسان في صورة الإله. ولدى البشر استعداد كبير لتقديس الأشخاص الذين يحدث لهم مثل هذا التحول، واعتبارهم آلهة. ولا يعرف الإنسان الغربي الحديث أي درجة تذكر من التسامح تجاه أية ألوهة مفارقة للطبيعة. وهو يستمد المحددات الحقيقية لأعماله المتعلقة بالجمال والسلوك، من «الآلهة» التي اختلقها عبر إضفاء المثالية على عواطف وتوجهات إنسانية [١].

ويكشف ذلك عن سبب ما ساد في أوساط الفن الإغريقي القديم، من اعتبار ذروة الجمال في فنون تصوير الآلهة، كمثلٍ أعلى مؤله مرئي، لعناصر أو خصائص أو عواطف إنسانية، كما هو الحال في فن النحت، أو متصور كما هو الحال في الشعر والدراما. ولسان حال هذا الفن يقول إن الشيء الذي يصوره، وهو الآلهة، جميل، لأنه نموذج مثالي لما ينبغي أن تكون عليه الطبيعة الإنسانية. ولم يحجب جمال كل إله من تلك الآلهة، الصراع المتأصل فيه تجاه كل ما عداه من الآلهة. والسبب الدقيق وراء ذلك، أن كل منها صُوِّرَ على أنه هو الشيء الحقيقي بالطبيعة، وقد تم رفعه إلى مستوى الألوهة المطلق، أي إلى مستوى ما فوق الطبيعة[٢].

ولم يحدث أن انحطّ فن النحت الإغريقي الرفيع، إلى مستوى التصوير الواقعي التجريبي لمختلف الأباطرة، إلا في روما، التي كانت مسرحًا لانحطاط الفن الإغريقي.

(1) Friedrich Nietzsche ,Works ,tr. and ed. Walter Kaufmann ,New York :The Viking Press ,1954, P. 459 & Walter Kaufmann ,Nietzsche ,Philosopher ,Psychologist ,Antichrist, Princeton: Princeton U. Press, Meridian Books ,1956,P. 102 .

(2) Murray, Five Stages, op. cit., PP. 57-63.

وما كان من الممكن أن يتحول الفن على النحو الذي شهدته روما، دون تأليه الإمبراطور. وفي اليونان التي ظلت نظرية الفن الإغريقي نقية فيها على مدى قرون، تطور فن الدراما إلى جانب فن النحت.

والسبب الدقيق وراء ذلك هو الرغبة في تصوير الصراعات الأبدية بين الآلهة، بكشف النقاب عن سلسلة من الأحداث التي تنخرط فيها شخصيات العمل الفني. وكان الهدف العام هو تصوير سماتهم الفردية، التي يعي المشاهدون أنها إنسانية بكل معنى الكلمة، ويعتبرونها مصدراً لبهجة غامرة. أما إذا انتهت المشاهد الدرامية المعروضة عليهم إلى نهاية مأسوية، فإنهم كانوا يعتبرون ذلك أمراً ضرورياً وفطرياً. وتزيل ضرورتها، غضاضتها، فضلاً عن التخلص من الإحساس بالذنب تجاه مساعيهم وأفعالهم اللاأخلاقية، عبر التطهُّر بالفن. وهذا هو السبب في أن فن المأساة الذي ولد باليونان، وبلغ ذروة تألقه فيها، مثَّل قمة الفنون الأدبية، وقمة الإنسانيات في آن واحد.

ومن النقاط النادرة التي اعترف فيها المستشرق (فون جرونبوم) بالحقيقة، هي قوله إنَّ الإسلام لم يعرف الفنون الرمزية: النحت والرسم والدراما، لأنه ينفي وجود آلهة متجسدة في الطبيعة، أو حالَّة فيها، تتصارع فيما بينها، أو مع الشيطان. ومن العجيب أن (فون جرونبوم) ساق هذه الحقيقة باعتبارها في نظره نقيصة في الإسلام، مع أنها وسامه وعلامة امتيازه العظمى. فمفخرة الإسلام الفريدة هي خلوه من الوثنية بالمطلق، أي من خطيئة الخلط بين الخالق والمخلوق[1].

ولا يعارض التوحيد الإبداع الفني، ولا التمتُّع بالجمال، بل على العكس، يبارك الجمال ويسمو به. والجمال المطلق محصور، في منظوره، في الله تعالى، وفي إرادته الموحى بها، أي في كلماته المنزَّلة. ومن هنا كان ميل الفنان المسلم لإنتاج فن جديد يتناسب مع هذه الرؤية التوحيدية. واقتنع الفنان المسلم، تأسيساً على مُسلَّمة لا إله إلا الله، بأنه ليس في الطبيعة أي شيء يمكن أن يعبر به عن الله، أو أن يُصوِّر الله به.

---

(1) Ismail Raji al Faruqi , "On the Nature of the Work of Art in Islam " in : ", Islam and the modern Ages .2 ,August 1970

ومن هنا نمَّط الفنان المسلم كل شيء صوَّره من الطبيعة، أي أنه باعد بين الشيء الطبيعي الذي اتخذه مادة لعمله الفني، وبين خصائصه الطبيعية، بأقصى قدر مستطاع عبر التنميط، إلى حد أصبحت معه إمكانية التعرف عليه شبه مستحيلة.

ومثَّل التنميط في هذا السياق أداة نفي يقول بها ذلك الفنان: لا، لكل شيء في الطبيعة، بل للخليقة كلها. وبهذا النفي الكامل لطبيعية الأشياء، عبَّر الفنان المسلم عن شق التخلية في الركن الأول من الإسلام (لا إله) على نحو منظور. ونفى بشهادته تلك - بحق - أيَّ طابعٍ متعالٍ، لأي شيء في الطبيعة[1].

ولم يقف عطاء ذلك الفنان عند هذا الحد، بل تمثَّل إبداعه الحقيقي في الوعي بحقيقة الفرق بين التعبير عن الله تعالى بشيء من الطبيعة، والتعبير عن استحالة التعبير عنه بشيء من داخل الطبيعة. فالهدف الجمالي الأسمى في مقدور الإنسان هو إدراك استحالة وصف الله تعالى على نحو تدركه الأبصار. فالله سبحانه وتعالى هو المطلق والمفارق الأسمى. ومقتضى الجدية في التسليم له بالإطلاق والتسامي هو الحكم بأنه لا يمكن تمثيله بأي شيء في الخليقة. وتصورُ المرء لله تعالى على أنه ليس مثلَه شيئًا في الوجود هو إدراك لكونه جميلاً، ومفارقًا في الجمال لكل ما هو جميل. فاستحالة الوصف صفة إلهية، تعني: اللانهائية، والإطلاق، والآخرية، واللامشروطية، واللامحدودية. واللامحدود يستحيل وصفه بأيِّ حالٍ من الأحوال[2].

وسيراً على هذا الخط الفكري الإسلامي، ابتكر الفنان المسلم فن الزخرفة، وحوَّله إلى الزخرفة العربية المعروفة «بالأرابيسك»، التي هي تصميم غير تجسيدي، يمتد في كل الاتجاهات إلى ما لا نهاية. ويحوِّل «الأرابيسك» شكل الشيء الطبيعي الذي يزينه، سواء كان نسيجًا أم معدنًا أم آنيةً، أم حائطًا، أم سقفًا، أم عامودًا، أم نافذةً، أم صفحةً من كتاب، إلى نموذج طاف، شفاف، مرهف، يمتد إلى ما لا نهاية في كل الاتجاهات. ولا يعود الشيء المأخوذ من الطبيعة هو نفسه، بل يصير شيئًا جديدًا تحوَّلت طبيعته، وأصبح مجرد مجال للرؤية. وبالتعبير الجمالي، يغدو الشيء الطبيعي بالمعالجة «الأرابيسكية»،

(1) .Ibid, P

(2) PP. cit. 11Ismail Raji al Al Faruqi , " Divine Transcendence ,op 11-19.

نافذة إلى اللامحدود. وبملاحظة موحيات اللانهائية فيه، يدرك الإنسان، عبر النفي وحده، المعنى الوحيد من معاني التعالي، الذي يمكن تمثُّله بالحس والحدس(١).

وهذا هو سر أنَّ معظم الأعمال الفنية التي أنتجها المسلمون «تجريدية». وحتى حين استخدم الفنان المسلم أشكالاً لنباتات أو حيوانات، أو بشر، فإنه نمَّطها بما فيه الكفاية، لينفي عنها سمتها التي هي عليها في الطبيعة من جهة، ولينفي وجود أي جوهر أسمى من الطبيعي فيها من جهة أخرى. واستعان الفنان في تحقيق غايته تلك بتراثه اللغوي والأدبي. ولذات الغرض، طوَّر الفنان المسلم، الخطَّ العربي، ليصنع منه «أرابيسك» لا نهائي، يمتد بلا أي تجسيد في أي اتجاه يريده الخطَّاط. ويصدق ذات التحليل على المهندس المعماري المسلم، حيث يمثِّل المبنى الذي يصممه لوحة من «الأرابيسك» في مُخطَّط الواجهة والارتفاعات والأفق والردهة. وخلاصة القول، أن التوحيد هو القاسم المشترك بين كل الفنانين المنطلقين من الرؤية الكلية الإسلامية، مهما اختلفت أعراقهم وديارهم(٢).

١ - الفتح المعرفي الإسلامي في علم الجمال: تجدر الإشارة إلى أن حقيقة عدم وجود شيء في الخليقة، يمكن استخدامه كمطية للتعبير عن الذات الإلهية، لا تنفي بذاتها إمكانية استخدام شيء طبيعي كمطية للتعبير عن تلك الحقيقة ذاتها من مدخل النفي، أي بيان أنه سبحانه مطلق ويجل على الوصف. فعدم وصف الله تعالى لكونه مستعصيًا على الوصف شيءٌ. والتعبير عن حقيقة أنه مستعص على الوصف شيء آخر. ومن المسلَّم به أنَّ تحدي التعبير الحسي عن حقيقة استحالة الوصفِ الحسِّي لله تعالى، ليس بالأمر السهل بالنسبة لخيال أي فنان، ولكنه ليس بالمستحيل. وفي الرد على هذا التحدي سجَّلت عبقرية الفنان المسلم فتحها الفني المبين.

وكان التنميط، كما رأينا، معروفًا ومُمارسًا في فنون الشرق الأدنى القديم، وارتقى إلى مستوى جديد من النضج، في الرد على محاولات التطبيع الهيليني التي بذلها الإسكندر وخلفاؤه. وبالمثل جاء رد الفعل السامي، في ظل الإسلام، في مواجهة تلك النزعة الهيلينية، التي جاءت في تلك اللحظة متخفيةً في عباءة مسيحية، قويًا في مجال الفن،

(1) Ismail Raji al Faruqi , "On the Nature of the Work of Art in Islam " in : ", Islam and the Modern Age , Vol. 1,No. 2 ,August 1970 ,P. 78.

(2) Ismail Raji al Al Faruqi , " Divine Transcendence.

بقدر قوته في مجال التصحيح اللاهوتي. بتعبير آخر جاء نفي الإسلام القاطع لألوهية عيسى مساويًا في القوة لنفي الفن الإسلامي لمحاكاة الطبيعة، وتحبيذه للتنميط. فالنبات أو الزهرة المُنمَّطة صورة ممسوخة من نظيرها الطبيعي الحقيقي. وهي بالتنميط غير طبيعية، يقول الفنان برسمها، على ما يبدو: لا للطبيعة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل التعبير عن اللاطبيعة، أي مجرد نفي سمة الطبيعية، وسيلة مناسبة لتحقيق تلك الغاية؟ لو أخذت النبتة أو الزهرة المُنمَّطة بمفردها، فإنها تعبر عن اللاطبيعة، ولكن بطريقة مُشخَّصة توحي بأن موت الطبيعي فيها، قد تم تشخيصه هو نفسه. والفنان بتصويره الشيء الطبيعي مجردًا من سماته الطبيعية، كان مُعرَّضًا لاحتمال التعبير عن طبيعته بمفهوم المخالفة، بشكل أسمى، على غرار التعبير عن الصحة عبر المرض، وعن الحياة عبر الموت، وهو ما يتعارض مع الهدف الإسلامي على طول الخط. ومن هنا كان الفن الإسلامي بحاجة إلى فكرة إضافية، لو أراد أن ينجح فيما فشلت العقلية اليهودية في تحقيقه، للحفاظ على التعبير عن عدم قابلية الذات الإلهية للوصف[1].

وهذا هو التحدي الذي آل الفنان المسلم على نفسه أن يواجهه. وتمثَّل الحل الفريد والمبدع والأصيل، الذي جادت به قريحته في تصوير النبات أو الزهرة المنمطة بتكرار نسقي لانهائي، كما لو كان يريد نفي أي شبهة تشخيص، ويزيل، بالتالي، سمتها الطبيعي من الوعي جملةً وتفصيلاً. فالشيء غير الطبيعي المكرر على نحو متماثل يعبر بالقطع عن اللاطبيعي. وإذا استطاع الفنان، أن يُعبِّر جماليًا بواسطة شيء غير طبيعي مكرر عن اللانهائية واستحالة الوصف، فإنَّ النتيجة التي يصل إليها قد ترقى إلى مستوى التعبير الشفهي والخطابي عن شهادة أن «لا إله إلا الله»، لكون سمتي استحالة الوصف واللانهائية اللتين هما مضمون ذلك التصوير الفني مستوحيتين كخاصيتين لغير الطبيعي. وهكذا وجدت الروح الإسلامية سبيلاً للتناغم بين الفنون المنظورة والمبدأ الأول للوعي السامي. وظلت العقبة الكبرى عند الوصول إلى هذا الحد متمثِّلةً في: كيف يستطيع أي شيء في

(1) Ismail Raji al Faruqi , "On the Nature of the Work of Art in Islam " in : ", Islam and The Modern Age , Vol. 1,No. 2 ,August 1970.

الطبيعة، مهما تم تنميطه، أن يكون وسيلة للتعبير عن اللانهائي واستحالة الوصف ؟.

أ- **الوعي العربي: خميرة الإسلام التاريخية**: للتوصل إلى حل للسؤال سالف الذكر، لجأ الوعي الإسلامي إلى أساسه التاريخي المتمثّل في الوعي العربي، بوصفه المادة التاريخية التي شكّلها الوحي الإلهي، واستعملها كسياق اجتماعي لتنزله، وكمطية وحامل للحقيقة الربانية. وتجسَّد هذا الوعي في شخص النبي محمد ﷺ، الذي تنزَّل عليه الوحي، وبلّغه للجنس البشرى في هذه الحياة الدنيا بمكانها وزمانها. وكان هذا الوعي هو الوسط الذي جاءت فيه النبوة. وكان ما حقَّقه في فن اللغة والأدب قبل الإسلام، يمثل معجزة بحق. واستوجبت تلك الحقيقة أن يكون نمط الوحي الجديد غاية في البلاغة الأدبية، بالنظر لاستعداد الوسط الذي تنزَّل فيه له، وقدرته على حمله وتبليغه.

واللغة العربية هي الأداة الأولى للوعي العربي، وفيها يتجسَّد بكل صنوفه. وتتألف اللغة العربية، في جوهرها، بالأساس، من ثلاثة جذور ساكنة، كل منها قابل للتصريف إلى ما يربو على ثلاثمائة شكل مختلف بتغيير الإعلال، بإضافة بادئة أو لاحقة، أو حروف وسيطة. وأيّاً كانت التصاريف الناتجة عن ذلك، فإن كل الكلمات المشتقة من جذر واحد، تكون لها المعنى الشكلي نفسه، بصرف النظر عن جذورها. فمعنى الجذر يبقى، ويضاف إليه المعنى الشكلي المعطى له بالتصريف ويظل هو على ما هو عليه، ولا يتغير أيّاً كان موضعه[1].

ومعنى ذلك، أن للغة العربية بنية منطقية، واضحة، وكاملة، وقابلة للفهم، في آن واحد. وبمجرد أن يدرك المرء هذه البنية، فإنه يمسك بزمام اللغة، وتصير معرفة الجذور ثانوية الأهمية. ويتشكّل العمل الفني الأدبي من تشييد منظومة مفاهيم مترابطة، على نحو يُبرز ما بها من أوجه التشابه والتقابل، المنبثقة من تصريف الجذور، وفي مقدور العقل أن يتحرك عبر نسيجها في خط مستمر غير متقطع.

ففي لوحة «أرابيسك» تحوي ألوفًا من المثلثات والمربعات والدوائر والمخمسات

---

(١) تنطبق هذه القاعدة على كل اللغات السامية تقريبا في ضوء ما يمكن تلمُّسُه من أي نص ملتزم بقواعد النحو والصرف. فالبنية ثلاثية الساكن، وتصريف الكلمات هما أبرز خصائص اللغات السامية.

والمسدسات والمثمنات، الملونة جميعا بألوان مختلفة ومتضافرة، ما قد يبهر العين، ولكنه لا يبهر العقل. فبوسع العقل، بالتعرف على كل شكل، أن يتحرك من مخمس إلى آخر، رغم التفاوت بينها في اللون، ويعبر اللوحة الفنية من أدناها إلى أقصاها، مستحضراً بعض البهجة عند كل وقفة، مع إدراك التشابه المحقق بالأشكال المتطابقة، أي بالنماذج المتطابقة لمعاني الجذور المختلفة، وللمغايرة الناجمة عن معاني الجذر نفسها.

وينسحب هذا الطابع التكويني للغة العربية على الشعر العربي. فالشعر العربي يتكون من أبيات، كل منها كامل ومستقل بذاته، ومجسد لنموذج عروضي واحد. والشاعر حر في اختيار بحر من قرابة ثلاثين بحراً، متعارف عليها كقوالب للقصيدة الشعرية. ولكنه يلتزم به بمجرد أن يختاره في القصيدة كلها. وقوام سماع الشعر العربي والاستمتاع به، هو إدراك هذا القالب، لدى الاستماع للشاعر وهو يلقي قصيدته، والانفعال بالنظم العروضي المناسب لها، بأن يتوقع المستمع بالفعل ما توقعه مسبقًا منه. ومن المؤكد أن الكلمات والمفاهيم والتركيبات تختلف من بيت إلى آخر. وهذا هو الذي يحقق التنوع في اللون. ولكن الشكل البنيوي يظل واحداً من أول القصيدة حتى نهايتها.

ومكنت البنية الأساسية للغة العربية والشعر العربي، الوعي العربي من إدراك اللانهائية من مدخلين. فجذور الكلمات كثيرة، بل لا نهائية، ما دام أي تركيب جديد من أي ثلاثة حروف، يمكن أن يعطي بالاصطلاح عليه معنىً جديداً. وتبنى الوعي العربي جذوراً أجنبية، برباطة جأش منيعة، معتمداً على بوتقة الصرف في تعريبها واستيعابها. وتتناغم لا نهائية جذور الكلمات في اللغة العربية، مع لا نهائية تصريفاتها.

فثمة بنى صرفية معروفة. وعدد الجذور المُصرَّفة، وتصريفاتها المعروفة والمستخدمة، محدود. إلا أنه من المستحيل وضع قاموس جامع مانع لكل كلمات اللغة العربية، على غرار قاموس «ويبستر» أو «أكسفورد». ذلك أنه لمَّا لم تكن كل الجذور المعروفة تقليديًا قد تم تصريفها، فإن قائمة الكلمات التي يمكن اشتقاقها من أي جذر لا تُغلق أبدا. فلم تستخدم كل الصيغ الصرفية، وبالتالي فإن قائمة هذه الصيغ تظل مفتوحة.

وليس من المستبعد من مدخل ثان، أن يجمع صيارفة اللغة على صيغ صرفية جديدة،

ولكنها تنتظر ظهور عبقرية تستطيع تسويغها، واكتشاف طريقة لاستعمالها على نحو يكشف عن مزاياها . واللغة العربية، بالتالي، مثلها مثل المجرى العربي للحياة، نظام ناصع في الوسط (بسبب النواميس الثابتة) وغائم في حوافه التي تمتد إلى ما لا نهاية من كل الاتجاهات[١] .

ولنعد إلى الشعر . فلما كان الوزن العروضي لأبيات القصيدة عنصرا تكوينيًا، فلا يهم أن تقرأ أبيات قصيدة شعرية ما بالترتيب الذي قرضها به الشاعر أو بأي ترتيب آخر . فطلاوة الشعر لا تتأثر سواء قرأت القصيدة من بديتها إلى نهايتها أم العكس . ذلك أن الشاعر يأخذنا عبر الوزن العروضي المختار مع كل بيت في القصيدة، ويبهجنا التكرار بتنظيمه لملكة الحدس لدينا، لنتوقع وندرك ما توقعناه في تنوع حقائق المعاني والبنى الإدراكية . ومن ثم لا توجد قصيدة شعر عربية منتهية ومغلقة وكاملة بأي معنى، بحيث يستحيل إضافة أبيات إليها، أو تصور إمكانية مواصلة نظمها . فقصيدة الشعر العربية قابلة في الحقيقة لتمديدها في كلا الاتجاهين، بإضافة لها عند بدايتها، أو عند نهايتها، دون أدنى تأثير على جمالها، إن لم يكن بواسطة أي إنسان يُحكِم البصمة الشخصية للشاعر، فبواسطة من ألفها نفسه بالتأكيد .

وواقع الأمر، أننا لو كنا ممن يجيدون الاستماع إلى الشعر، فإنه يفترض فينا أولا أن ننضم إلى الشاعر في قرضه الشعر بأداء حي، وثانيا أن نتمم قصيدته لفائدتنا الخاصة، بعد أن يكون إلقاؤه لها قد حرك مشاعرنا بقوة الدفع المتولدة منها، وانطلق بنا إلى فضائها الشعري اللانهائي . وليس من الظواهر غير السائدة في العالم العربي، أن يساعد جمهور جيد من المستمعين الشاعر بالارتجال، وهو يقرأ على مسامعهم قصيدته التي لم يسمعوها أبدا من قبل، أو أن يعقبوا عليه بإضافة أبيات إلى شعره من البحر ذاته[٢] .

٢- القرآن الكريم: المأثرة الفنية الأولى في الإسلام : هذا هو الوعي العربي الذي خدم

---

(1) Ismail Raji al Faruqi ,"Islam and Art ", Studia Isla mica , FASCICULOX-VII,1973,p.93

(٢) هذا التفاعل التعاوني ذاته بين المرتل أو العازف، وبين الجمهور كان هو سمة الصالون الأدبي الخاص بإلقاء الشعر أو العزف، في القرون الوسطى، في كل أرجاء العالم الإسلامي، في ضوء ما تدل عليه أدبيات تلك الفترة في الغالب الأعم. انظر على سبيل المثال: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، بيروت: دار الثقافة، ١٣٧٤/ ١٩٥٥ .

كخميرة ورحم للإسلام. وجاء الوحي الإسلامي، (القرآن الكريم)، بوصفه الكتاب المعجز، والتحقيق الأسمى لكل مثاليات وأعراف ذلك الوعي، دفعة واحدة. فالقرآن أحقُّ ما في الوجود بمسمى الفن. ومن المؤكد أن العقل المسلم تأثَّر بالقرآن أكثر من أي عامل آخر. وإذا كان هذا التأثير قد بلغ درجة من العمق يصير معها مقومًا تكوينيا لذلك العقل، في أي مجال من المجالات، فإن ذلك يصدق على مجال الجمال. فليس ثمة مسلم، لا يهزه من أعماق كينونته، إيقاع القرآن ونظمه، وأوجه بلاغته. وليس ثمة مسلم لم تنطبع أعراف ومعايير جمال القرآن في وجدانه، ولم تُعِد تشكيله على منوالها.

ويسمي المسلمون هذا البعد (الإعجاز القرآني)، أي قدرة القرآن على التعجيز، بوضع القارئ أمام تحدٍّ بوسعه النهوض له، ولكنه لا يستطيع أبدا أن يغلبه.

وحقيقة الأمر، أن الله تعالى تحدَّى المخاطبين به، بما فيهم العرب، رغم بلوغهم ذروة الأدب والبلاغة، أن يأتوا بأي شيء على شاكلة القرآن. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤].

ويبكِّتهم القرآن على عجزهم عن ذلك. يقول الله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [يونس: ٣٨]. ويقول جل وعلا: ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]. وهبَّ بعض أعداء الإسلام من بين المعاصرين للنبي للتصدي لهذا التحدي، فخرجوا من محاولاتهم بالمهانة والخزي، بشهادة أصدقائهم وأعدائهم على السواء[1].

ورمى أولئك الخصوم النبي ﷺ، بتهم أثبت القرآن زيفها. فاتهموه بالجنون والمس. يقول الله تعالى: ﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ (٦٩) أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴾ [المؤمنون: ٦٩، ٧٠]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَالَ

(١) انظر في التفصيلات: عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، القاهرة: المطبعة العربية، ١٣٥١ هـ.

الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾ أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلالِ الْبَعِيدِ﴾ [سبأ: ٧، ٨] ويقول الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴿٣٦﴾ بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ٣٦، ٣٧].

ورموا القرآن بأنه سحر، بالنظر إلى تأثيره البالغ على سامعيه. يقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴿٥﴾ قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٤-٦]. ويقول سبحانه: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلاَّ رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ مُّفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [سبأ: ٤٣]. ويقول سبحانه: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لا تُبْصِرُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾ وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنكُم مُّكَذِّبِينَ ﴿٤٩﴾ وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٥٠﴾ وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ ﴿٥١﴾ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ [الحاقة: ٣٨-٥٢].

ويسلم الجميع بأنه رغم أن نظم آيات القرآن الكريم لا يشبه أيا من بحور الشعر المعروفة، فإنه يُحدث في النفس نفس الأثر الذي يُحدثه الشعر، وبدرجة منقطعة النظير. وكل آية قرآنية وحدة كاملة وتامة بحد ذاتها، وتتفق عادة في إيقاعها مع الآية، أو الآيات السابقة عليها، وتتضمن معنىً أو أكثر؛ ديني وأخلاقي مُصاغ في تعبير أدبى محكم بالغ الجمال. ويتولّد عن سماعها زخم لا يملك المستمعون معه، إلا التفاعل معه، وترقب

استماع الآية التالية، والإنصات إليها. وتتكرر تلك الحالة مع كل آيتين أو أكثر إلى أن ينتهي القارئ من تلاوة ما تيسر له[١].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل معنى ذلك أن العربي المسلم خرج من الجزيرة العربية إلى بقية أصقاع العالم مُحمَّلاً بأي فن ؟ وهل ساهم بشيء ذي بال في تطوير فنون المناطق المفتوحة التي ظهرت بعد الفتح ؟ الإجابة التي قدمها مؤرخوا الفّن الغربيين هي النفي، انطلاقًا من الجهل، أو التحيُّز، أو مركَّبهما معًا في الغالب، بدرجة يُرثى لها. وزعم رائد أولئك المؤرخين الغربيين في هذا الفرع المعرفي، أن «من تشكلت منهم تلك الجيوش؛ (جيوش الإسلام العربية الأولى)، كانوا في معظمهم من البدو. وحتى من كان منهم من نجوع مثل مكة والمدينة، لم تكن لديهم أيُّ معرفة بفن العمارة»[٢]. وكرر جيل تلاميذه الذين جاءوا بعده، مقولته تلك، زاعمين إنَّ: «الفن الإسلامي الجديد لم يأخذ أيَّ شيء تقريبًا من ماضيه في شبه جزيرة العرب»[٣].

والحقيقة أبعد ما تكون عن تلك الاتهامات التي ساقوها. فكل الفنون الإسلامية الجديدة نابعة من الماضي العربي، الذي هو مصدر كل ما هو مهم وتكويني فيها، أي: روح تلك الفنون ومبادئها ووسيلتها وغايتها، والطريق إلى تحقيق تلك الغاية. ومما لاريب فيه، أنَّ الفن الإسلامي احتاج إلى خامات وموضوعات لتجسيد مرئياته، وحصل عليها حيث وجدها. إلا أنه من السطحية المجحفة الإشارة إلى ذلك في معرض أية مناقشة تتعلق بمعنى هذا الفن ودلالاته وتاريخه ونظريته، على أنه شاهد «استعارة».

فالفيصل في الحكم على عمل ما بأنه عمل فني هو: أسلوبه ومحتواه وطريقته في الأداء، وليس المواد والخامات التي يستخدمها، المحكومة، في المقام الأول، بعوامل جغرافية أو اجتماعية عارضة. فالمصدر الوحيد لوحدة الفن الإسلامي هو أساسه في

(١) انظر شواهد جمة على ذلك في: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، بيروت: دار الثقافة، ١٣٧٤/ ١٩٥٥.
وانظر أيضًا: عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، القاهرة: المطبعة العربية، ١٣٥١ هـ.

(2) Cress well, Early Muslim Architecture ,Oxford :Clarendon Press, 1932-1940 , Vol. A.

(3). A. N. Richard Ettinghausen, "The Character of Islamic Art " The Arab Heritage, ed .251-267 . Faris, Princeton : Princeton Press ,1944, PP

الوعي العربي المستمد من الإسلام. ومحدد الإنتاج الفني لكل المسلمين هو أطروحات الوعي العربي[1].

ب- التحقُّق الجمالي في الفنون المرئية: اعتمد الفن المرئي الغربي، بشكل شبه كامل، على الطبيعة البشرية، سواء بالتعبير عنها في شكل آدمي، أو بمنظر طبيعي نابض بالحياة، أو حتى بتصميم أو لا تصميم تجريدي. أما الفن الإسلامي المرئي فلم يعبأ بالطبيعة البشرية، بل اهتم بالطبيعة الإلهية. ولمَّا لم يكن هدفه هو الكشف عن أوجه جديدة للطبيعة البشرية، فإنه لم يبحث في جماليات الشكل الإنساني، أي أنه لم يُصوِّر دقائق التحولات في المظهر الإنساني المعبرة عن الطبيعة البشرية.

ورأى الفنان المسلم أن الشخصية الإنسانية، والفكرة القبلية الذاهبة إلى إمكانية تقسيمها إلى ملايين التفصيلات الكاشفة عن عمق آخر، أو عن سموًّا في الشخصية الإنسانية، أمور هامشية خارج دائرة اهتمامه. فالله تعالى هو حبه الأول، وشاغله الأول والأخير. والوقوف في الحضرة الإلهية بالنسبة لذلك الفنان، ذروة سنام الأصالة والنُبل والجمال، في الوجود كله. ولهذا الهدف، أحاط المسلمون أنفسهم بكل ما من شأنه أن تعزيز وتحفيز قابليتهم لحدس هذا الحضور.

وبادئ ذي بدء، في السير نحو هذا المراد، اتخذ الفنان المسلم من التنميط وسيلة لتغريب ما يستعين به من الطبيعة عنها. ودفع المسلمون العرب الأوائل بتلك الوسيلة إلى نهاية منطقها. فبالتنميط حقق الفنان المسلم، أولاً، غياب التنوع، وبراعم النمو من الساق، إلى الفروع، إلى أطراف أوراق النبات، التي هي خاصية المملكة النباتية. وصار سمك الساق والفرع، ونسيجهما، وشكلهما واحدًا، في كل اللوحة.

وبغياب التنويع تم أيضًا إبطال سمة النمو. فكل الأوراق والزهور في الرسمة الواحدة متماثلة. ثم وجَّه ذلك الفنان ضربته القاضية، في نهاية المطاف، للتطبيع بالتكرار. فبتكرار الساق والورقة والزهرة، وجعْل كل منها ينبثق من الآخر على نحو لا نهائي، يستحيل وجوده في الطبيعة، أزيل كل ما يُشتم منه أن فكرتها مستوحاة من الطبيعة. وحقق الفنان بالتكرار، ذلك الأثر، بكل ثقة وبكل جلاء، إلى حد بات معه بوسعه أن يتسامح مع عدوه

(1) Ismail Raji al Faruqi ,"Urubah and Religion.

- أعني النمو - بتكرار ما يكون قد تلبس بتلك السمة في جزء من المشهد، في ثنايا ذلك العمل الفني كله. وهكذا تم استئصال الطبيعة من وعي المشاهد.

وساهم توظيف مساقط الخطوط المستقيمة والمقاطع والدوائر في تصميمات هندسية أو حرة في تحقيق هذا الهدف على أحسن وجه، بلا ريب. وقد تأتلف تلك التصميمات، مع مادة الساق أو الورقة أو الزهرة، لتكشف للمشاهد على نحو أبلغ من مجرد الاستعانة بالأشكال الهندسية كوسيلة لنفي السمت الطبيعي، عن البعد المراد تجريده منه.

وأخيرًا، استعان الفنان بإخضاع التكرار لمبدأ التساوق، بحيث يمتد ببعد متماثل من كل الاتجاهات، في تصيير العمل الفني في جوهره مجالاً لا نهائيًا للرؤية. وبصفة زائدة عرضية، يفرد الفنان جزءًا من هذا المجال اللانهائي، بشكل تحكمي، ويؤطره بالأطراف الطبيعية لصفحة أو حائط أو لوحة أو قطعة قماش. وحين يستخدم الفنان أشكالاً آدمية أو حيوانية، كما في المنمنمات الفارسية، فإن تجريدها من السمت الطبيعي، يتم بتنميط الحيوان، وبعدم إبراز أي ملامح مميزة، أو هوية شخصية للوجوه والأجسام البشرية. ويغدو من الممكن التعبير عن اللاطبيعي بالإنسان، تمامًا كالتعبير عنه بالزهرة، بالاستعانة بالتنميط، مع مراعاة طمس الشخصية والهُوِيَّة. وهذا هو سر احتواء المنمنمات الفارسية على حشد كبير من الأشكال الآدمية التي يستحيل تمييز أحدها عن الآخر[١].

وتشبه المنمنمة، القصيدة الشعرية، في كونها تتشكل من أجزاء كثيرة، كل منها منفصل عن الآخر، ويمثل مركزًا مستقلاً بذاته. وكما يستمد القارئ أو المستمع للشعر إحساسه بالبهجة من إدراكه للجواهر الأدبية المنظومة في البنية المحبوكة لأبيات الشعر، فإن المشاهد يتأمل في زخرفة «الأرابيسك» على السجادة والباب والنافذة والحائط وسراج الفرس والعمامة والملابس، وما شاكل ذلك، داخل أحد مراكز المنمنمة، واضعًا في حسبانه وجود عدد لا يحصى من المراكز الأخرى فيها، التي يمكنه التحرك ببصره لرؤيتها[٢].

ومما لا يرقى إليه الشك، أن في كل لوحة زيتية، أو رسمة زخرفية في الفن الإسلامي

---

(1) Arnold, Painting in Islam ,Oxford :The Clarendon Press, 1928 , P. W. 32 Cary Welch ,A King's Book of Kings: The Shah-Nameh of Shah Tahmasp, New York:

(2) Metropolitan Museum 1972, P.

مجال لحركة المشاهد، بل حركة لا فكاك منها، من وحدة في التصميم، إلى أخرى، ومن تصميم إلى آخر، بل من مجال رؤية إلى آخر، يلمسها على مداخل القصور العظيمة، أو على الواجهات والجدران. ولكننا لا نصير أمام عمل فني إسلامي، حين تصير تلك الحركة ذات نهاية قاطعة.

فجوهر العمل الفني الإسلامي هو أن تتواصل رؤية المشاهد، وتدرك ثمرة الاستمرار في التخيل، ويضع العقل نفسه في حالة حركة متلمِّسًا الحس باللانهائي. ويحتاج تحصيل حدس غير الطبيعي، إلى التخلص من تأثير الكتلة والحجم والفضاء والسياج والرشاقة والتماسك، بوصفها حقائق طبيعية. فلا يحيط بالمسلم المحب للجمال، غير نموذج مولد لزخم مندفع في فضاء لانهائي في كافة الاتجاهات. فهذا هو الذي يضعه في حالة التأمل المطلوبة لحدس الحضور الإلهي. وهو لا يتلمَّس هذا النموذج في تصميم على غلاف كتاب، وفي صفحة مزخرفة يقرؤها، وفي زخارف السجادة التي تحت قدميه وسقف بيته وواجهته وجدرانه الداخلية والخارجية، فحسب، بل يتلمَّسه أيضًا على أرضيته التي تشكِّل لوحة أرابيسك من هذا القبيل، تمثِّل الحديقة والفناء والردهات وكل حجرة فيه مركزًا مستقلاً بذاته له أرابيسكه الخاص به المولِّد لزخمه لدى المشاهد.

ولكن ما هو الأرابيسك؟. لقد استخدمنا هذا المفهوم من قبل مفترضين معرفة القارئ بدلالاته. وهذه حقيقة لا جدال فيها، لأن أي إنسان يستطيع التمييز على الفور بين الأرابيسك وبين أي لون فني آخر. وهو موجود في كل أرجاء العالم الإسلامي. وهو بمنزلة المقوم المحدد أو الخاصية التعريفية، للفن الإسلامي كله. وهو يسمى أرابيسك، بحق، لأنه عربي، تمامًا كما أن الشعر عربي، والقرآن عربي، في جماله. فوجوده يحول أي وسط إلى السمت الإسلامي. وهو وسيلة الوحدة بين فنون شعوب بالغة التنوع. ومن السهل للغاية التعرف عليه.

فهو في أساسه تصميم مؤلف من وحدات أو أشكال كثيرة، تتواصل معًا وتتضافر على نحو يتيح للمشاهد أن ينتقل من وحدة إلى نظيرتها، أو من شكل إلى نظيره، في كل الاتجاهات، إلى أن تعبر عينه العمل الفني بكامل فضائه. وكل وحدة، وكل شكل، في العمل الفني، كيانٌ كامل، مستقلٌ بذاته، ولكنه مرتبط بالشكل التالي له، أو بالوحدة

التالية لها، في كل الاتجاهات. ولا تجد العين محيصًا من أن تجول في ثنايا العمل الفني، بمجرد أن تكتشف الخط الكفافي لشكل واحد، وتدرك تصميمه، لتبحث عنه في الشكل الذي يليه. ويتواصل هذا الإيقاع.

ومعروف أن مثل تلك الحركة قد تكون مملة فيما لو كانت الأشكال متباعدة بعضها عن بعض، أو غير متشابكة، كما هو حال نسيج مُوشًّى بخيوط مستقيمة. وعلى العكس، فإنه كلما تعاظمت قوة الترابط بين الأشكال تولدت حركة جبرية لاستكشاف العلامات الدالة والإيقاع. وكلما زادت درجة المقاومة للحركة، من جراء دوران الخطوط وتكسُّرها زادت الحاجة إلى المزيد من القوة لتفعيل تلك الحركة. وهذه القوة هي قوة زخم الأرابيسك. وكلما تعاظم ذلك الزخم كان من الأيسر على العقل توليد فكرة عقلية يقلع بها التصور، إلى ما وراء الحدود المادية للعمل الفني، محاولا ما يطلبه منه العقل. ولما كان من الضروري أن تتكرر هذه العملية، فإن أي عمل فني يحتوى على زخارف أرابيسك كثيرة ومنوعة، يغطى كل منها جانبًا بنيويًا واحدًا. والهدف من ذلك واضح؛ إطلاق العنان للخيال في رحلة، إن هو لم يفلح في أولى جولاتها، فقد يصل إلى مراده لدى التأمل في وحدة الأرابيسك الثانية أو الثالثة، أو العاشرة.

وأعمال الأرابيسك على نوعين؛ نباتية زهرية أو هندسية، الأمر الذي يتوقف على نوع الوسيط الفني الذي يستخدمه الفنان. فإن استخدم ساق أو أوراق النبات، فيسمى هذا النوع «التوريق»، أما إذا استعمل الأشكال الهندسية، فيسمى هذا النوع «الرسم». ويكون الرسم خطيا فيما لو استعمل الفنان الشكل الهندسي القائم على الخطوط المستقيمة والمقطعة والمسارية. ويسمى «رمى» فيما لو استخدم خطوطًا منحنية متعددة المراكز. ويسمى «رخاوي» فيما لو جمع بين الخطى والرمي. ويسمى الأرابيسك «مسطح» إذا كان له بعدان، مثل معظم الزخارف على الجدران، والأبواب، والسقوف، والأثاث، والملابس، والسجاد، وأغلفة الكتب وصفحاتها. ويمكن أن تكون الزخارف مجسَّمة ذات حيز، أو ثلاثية الأبعاد كتلك التي تشيد على الأعمدة ودعائم القباب. وهذا هو أشهر الفنون المعمارية في المغرب والأندلس. ووصل هذا الفن ذروة تألقه في مسجد غرناطة وقصر الحمراء. ففي قصر الحمراء قبة كاملة مصنوعة من عدد لا يحصى من الأقواس المتشابكة

المستندة على أعمدة غير منظورة، يحتاج المرء لخيال متوهج حتى يستطيع أن يراها ويقتفي مسارها. وهنا يبلغ زخم الأرابيسك حداً يدفع الراغب في تتبعه أن ينطلق مع إيقاعه المتواتر، باتجاه الحدس البدهي اللامتناهي. والواجهة الفخمة لمسجد ضخم، والباب في حائط كبير، وحلية الباب، ومقبض الباب المزخرف، وما قد يلفت نظر الرائي من المنمنمات على صفحة كتاب، والتصميمات الزخرفية على سجادة، أو على ملابس، أو على حزام، أو على أبزيم حزام، كلها أعمال فنية، تعبر للمسلم عن شهادة أن: لا إله إلا الله، بتسببها في تمكينه من الحس باللامتناهي، والحس باستحالة وصف عالم المفارق للطبيعي وغير المخلوق المتعالي. فلننصت هنا لقول الله تعالى عن نفسه: ﴿ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٢) لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٢، ١٠٣].

ج-الخط العربي: الفن الأرقى للوعي بالتعالي: بلغ استحواذ الألوهية المتعالية على وعي المسلم، حد الرغبة في أن يراها معبَّراً عنها حيثُما حَلّ. وبلغ شغف ذلك الوعي بالتنقيب عن سبلٍ ووسائلَ للإفصاح عن الحضور الإلهي حداً تفتقت معه عبقريته عن أعظم نمط وأخصبه لتحقيق هذا المقصود عرفه الإنسان. فلم تقف قريحة الفنان المسلم عند حد ابتكار الأرابيسك اللامتناهي في التنوع في الفنون المرئية، بل طوّع كل مادة فنية متصورة بحيث تصير مرآة عاكسة لجوهرها. وظلت قريحته بعد ذلك كله متأهبة لتحقيق نصر نهائي آخر في هذا المضمار.

وينبغي التذكير هنا بأن تاريخ ما قبل الإسلام عرف الإبداع الجمالي للكلمة في النثر الأدبي والشعر. وعلى الرغم من أن هذا الفن وصل على يد العرب عشية مجيء الإسلام حداً غير مسبوق لدى أي أمة أخرى، فإن إسهام بلاد الرافدين والعبريين والإغريق والرومان والهندوس في الارتقاء ببديعيات الكلمة لم يكن بالمتواضع. إلا أن البشرية لم تعرف قبل الإسلام، في أي مكان، بما في ذلك عالم العرب، فنون الكلمة المكتوبة. فلقد اتسمت الكتابة، في كل أرجاء المعمورة بالبساطة، وعدم الاهتمام بالتحسينات الجمالية حتى ذلك الحين. ولا تزال الكتابة محتفظة بتلك السمتين في معظم أرجاء العالم حتى الآن.

فلقد استخدمت الكتابة في الهند، وفي الغرب المسيحي، في تحقيق وظيفتها الأصلية،

كرمز منطقي. وجرى تكميل التصويرات المرئية الرمزية للفنون المسيحية والهندوسية، بالكتابة، بالاستعانة بالرمزية المنطقية للحرف، في التعبير عن المفهوم غير الحدسي المرغوب. ومعروف أنه لا تظهر الحاجة إلى التفكير غير الحدسي لإنقاذ الفن المرئي، إلا إذا كان ذلك الفن عاجزًا عن التعبير بنفسه، عن الفكرة الحدسية البدهية المراد التعبير عنها. فلم يحتج نحّات تماثيل أبولو وأفروديت إلى تدعيم عمله الفني بالكتابة، لأنهما يفصحان للمشاهد بالمرئي وحده عن الألوهة، لكون الفكرة البدهية فيهما قابلة للحدس، بذات جمال الشكل والشخصية البشرية البادي للحس. والأمر على خلاف ذلك بالنسبة للفن البيزنطي والهندوسي، حيث تخلو الأشكال من هذا الجمال الإيحائي، لكونها منمطة. وهذا هو سر استعانتها بالكتابة.

وكانت وظيفة الكلمة المكتوبة في الأعمال الفنية الغربية والهندية رمزية منطقية، جملة وتفصيلاً، تخاطب العقل وحده، على نحو لا يختلف في شيء عن وظيفة الأرقام المكتوبة بالعربية أو بالرومانية. ولم يختلف حال الخط العربي قبل الإسلام عن ذلك بكل تأكيد. ومع مجيء الإسلام، وما صاحبه من قوة دفع باتجاه تركيز الفن المرئي على البعد المتعالي المفارق للطبيعي، انفتح أفق جديد لتوظيف الكتابة، كان ينتظر من يستكشفه. وهنا نهضت العبقرية الإسلامية مستجيبة لهذا التحدي.

وكُتبت كلمات الله بخط النسخ المتصل المنحدر من الخط النبطي، أو بالخط الكوفي الموروث عن الخط الآرامي عبر السرياني. وكانت الدلالة منطقية وغير حدسية، تمامًا كما هو الحال بالنسبة لأية لغة أخرى، بل ربما بدرجة تفوق اللغات الأخرى، لأن شعوب الشرق الأدنى لم تكن تعرف بعد شيئًا اسمه فن الخط.

وكان الرومان قد طوروا بعض مهارات تجويد الخط، ولكن مغزاها ظلّ على ما كان الحال عليه من قبل، منصبًا على البعد المنطقي غير الحدسي. وأنتج الرهبان السلتيين في أيرلندا بعض مخطوطات مزخرفة مثل «كتاب كيلز». إلا أن فن الخط عندهم ظل عند مستواه الروماني. فقط تم صقل الحرف وتجميله بالزخرفة. ولكن مدلوله الجمالي ظل منطقيًا. فالزخرفة كانت سطحية، ولم تتغير طبيعة الحروف، وظل كل حرف قائم بمفرده. وكان لزامًا على القارئ التنقُّل من حرف إلى حرف، وأن يستدعي الفهم، وأن يؤلف بين

العقل والذاكرة معًا لترجمة الحروف المنقوشة، إلى الكلمة أو المفهوم الكائن بالعقل. وخلت تلك الأعمال الفنية من أي حدس جمالي للحرف، أو للكلمة، أو للخط، أو للجملة المكتوبة.

وبالتدريج، وفي مدى زمني لم يتعدَّ جيلين، حوَّل الفنان الإسلامي الكلمة العربية إلى عمل فني مرئي محمل بدلالة جمالية معطاة للحدس الحسي، مغايرة تماما للدلالة المنطقية الموجهة لملكة الفهم العقلية. وانتظم هذا الفن الجديد في سلك بقية الفنون الإسلامية في الامتثال للهدف العام للوعي الإسلامي.

وطوَّر الفنان إمكانيات الخط العربي بحيث يشكِّل نوعًا من الأرابيسك. فبينما كانت الحروف تكتب في اللغتين النبطية والسريانية مفردة، مفصول كل منها عن الآخر، على غرار الكتابة اليونانية واللاتينية، ابتكر الفنان العربي، أولاً، الوصل بين الحروف، بحيث لا ترى العين حرفًا تلو الآخر، بل يمكنها أن ترى الكلمة، بل الجملة، بل الخط كاملاً بنظرة واحدة، وبحدس حسي واحد.

وطوَّع الفنان المسلم، ثانيًا، الحروف بحيث بات بوسعه أن يمدها أو يطيلها أو يقلصها وأن يبسطها أو يجعلها مستقيمة أو منحنية، وأن يقسمها، ويكثفها ويرفعها ويكبر جزءًا من الحرف أو يكبر الحرف كله، كما يحلو له. وبذا باتت الحروف الأبجدية مادة فنية خصبة طيِّعة قابلة لتجسيد كل ما يدور بخلد الفنان الخطاط من أفكار أو مشروعات فنية جمالية.

ووضع الفنان المسلم، ثالثًا، كل إنجازاته السابقة في فن الزخرفة العربية، الأرابيسك، في خدمة فن الخط الجديد. ولم يستعمل الزهور والأشكال الهندسية في زخرفة الكتابة فحسب، بل حوَّل الكتابة ذاتها إلى زخرفة قائمة بذاتها.

وغدا الخط العربي حرًا موجًا قادرًا على الاندفاع في كل الاتجاهات، بتصميمات زهرية مستقلة ذاتيًا وكاملة بنفسها، سواء كانت مُرتبة على نحو متناسق، أو متناثرة. وتمكَّن الفنان بالمطاوعة الجديدة التي أكسبها للحروف الأبجدية من كتابتها بأحد هذين الأسلوبين، أو بهما معًا، حسب ما تقتضيه التصميمات الفنية الجمالية التي يسعى إلى تطويرها.

وأخيراً، هيأ الفنان المسلم، الحروف الأبجدية، ليس لتلقى الزخارف الأرابيسكية فقط، بل للاندماج معها، في تشكيل أرابيسك واحد رحيب. فأتاح الفنان للزخارف الأرابيسكية أن تنبثق من الكتابة، وللكتابة أن تنبثق من تلك الزخارف، مع الحفاظ على الخاصية الأساسية للحروف بالإبقاء على قابليتها للقراءة. وهكذا لعبت تلك الخاصية في الكتابة دور العروض في الشعر.

ومثّلت الأشكال الهندسية والنباتية مسواة الأرابيسك، مستمدةً زخمها من أداء الأشكال القابلة للقراءة. وبالأرابيسك تحولت الكتابة العربية، من وسيط أخير للفهم العقلي، أي من أبجدية رمزية منطقية، إلى مادة فنية حسية، وأداة فنية جمالية، منتجة لحدس جمالي فريد من نوعه. ومثّل هذا بحد ذاته انتصاراً للفن الإنساني، على آخر حصون المنطق الرمزي العقلي، وضمه بل دمجه في عالم الجمال الحسي. وهذا هو أسمى نصر فني حققه الإسلام.

ويرى الفنان المسلم أن كلام الله هو السبيل لتكوين الإنسان أقرب تصور للذات الإلهية المتعالية، وهو السبيل الأكثر مباشرة للتعرف على مشيئتها. فبما أن الله تعالى هو الكبير المتعالي والمفارق، فإن الإحاطة بكنهه، أو إدراكه مستحيل إلى الأبد. أما إرادته فقد بيّنها لنا عبر كلامه. ورأى الفنان أن كلمة الله - القرآن - إلهية حسية، وينبغي أن يوليها أسمى اعتبار، ويتفنن في تجميلها. ترتيبًا على ذلك، مثّلت كتابتها ذروة سنام الفن الجمالي في الإسلام.

واستدعى هذا المنطق في التفكير تطوير فنّ الخط العربي ليصير وسيطًا لإحداث الحدس الحسي بالرب، جنبا إلى جنب مع التأكيد على الوعي التام باستحالة وصفه أو تصويره. ومع تطويع الكتابة العربية ذاتها لتكون مادة للأرابيسك، استطاع الفنان المسلم، تضمينها في أي عمل فني، عن استحقاق، أيًا كان محتواه التصوري. وأصبح بوسع الخط العربي أن يغزو أي عمل فني، ويرفع من مقامه بتكميل زخمه، أو قيمته الجمالية، سواء دمج الفنان الكلمة المكتوبة في العمل الفني أم أبقاها قائمة بذاتها.

وأدى تبجيل القرآن في نفوس المسلمين كافة، إلى انتشار فن الكتابة بسرعة. وحشد المسلمون له أعظم ما لديهم من مواهب، وجعلوه ملازمًا للمسلم في كل لحظات حياته.

فقد صارت الكتابة العربية هي الفن الإسلامي العام. وبخطوط بديعة، نُقشت الكلمة العربية على الحجر أو الجص أو الخشب، أو الورق، أو الجلود، أو الأقمشة، وزُينت بها المنازل والمكاتب والحوانيت والمساجد، والحوائط والسقوف. وبلغ تأثير هذا الفن، وتغلغله وحضوره في كل مكان، حدا لم يعد من الممكن معه أن تتقاعس أي مدينة أو قرية مسلمة عن إنتاج عشرات الروائع الفنية منه عبر القرون.

بل لم يسلم أعداء الإسلام من التأثر بهذا الفن. فمع ما شاب الكتابة العربية، في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا المسيحية، على المستوى التصوري، من الافتقار إلى الإتقان بسبب الجهل وعدم الكفاءة في فهم مدلولاتها والغوص في عمقها، فإنها لم تتوقف عن استعمالها تلمُّسًا لإمكانياتها الجمالية العظيمة [(١)]. فالحدس الحسي الجمالي النابع من الكلمة العربية يماثل، بل يفوق، أي أرابيسك، من حيث قدرته على إطلاق العنان للتصور، في تحليقه صوب الإمساك بالفكرة العقلية. ذلك أن الكلمة العربية المكتوبة تتيح للمشاهد القادر على معرفة محتواها العقلي، في نفس الوقت، فرصة أكبر لتحديد الغاية التي يسعى إلى تصورها، مما يعزز زخم حركة خياله صوب ذلك الهدف.

ولا غرابة في ضوء هذا الطرح، أن صار فن الكتابة العربية عامة، والنسخ اليدوي للقرآن الكريم بخاصة، هو الفن الأكثر شعبية، في العالم الإسلامي عبر القرون. وراود أمل سامٍ وحيد، أناسًا من الملوك ومن العامة على السواء، طيلة حياتهم، هو أن يتمكن الواحد منهم من نسخ المصحف بيده، ثم يلقى الله تعالى [(٢)].

ووفق ما ذكره (الزمخشري) في كتابه «أساس البلاغة» في مادة «قلم»، فإن الوزير (محمدًا أبا عليّ بنَ مُقْلَة)، هو الذي ضاهى بين الكتابة والشعر، وأعطى «النظم» الوظيفة ذاتها في كلا هذين الفنين. وحدد السمات الأساسية لفن الكتابة بخمس: التوفية (أي إعطاء الكلمة نصيبها الكامل من الحروف التي تتألف منها، لتكون العلاقة بين الكل والجزء

---

(١) نحت مؤرخو الفن مفهوم «موزاريك» للتعريف بتقليد كامل للزخرفة الإسبانية والإيطالية المسيحية يتضمن موضوعات وتصميمات عربية.

(٢) الدليل على ذلك هو وجود عدد لا يحصى من المخطوطات القرآنية، التي أعدَّها، أو اقتناها، أناس من كل المستويات من الملوك، ومن الأشراف، ومن العامة.

متوازنة ومتناغمة)، والإتمام (إعطاء كل حرف ما يستحقه من الفضاء ومن التوكيد)، والإكمال (إعطاء كل حرف كل ما يتفق مع شخصيته المرئية المعبَّر عنها في وضعيته: الترصيف، التأليف، الفلطحة، التسطير، التقويس الخفي، والظاهر، التنصيل، والتهذيب)، والإشباع (إعطاء كل حرف ما يتطلبه جرسه الداخلي بالترقيق أو التفخيم)، والإرسال (انسياب الخط في حركة حرة، لا يعوقها أي تردد أو عائق داخلي، مما يولد زخما بالغ السرعة)[1].

وقال الإمام (أبو حيان التوحيدي) في كتابه «علم الكتابة»: «إن الكتابة، بوجه عام، هي تصميم روحي بوسائل مادية» [2]. وردَّد المسلمون على مر العصور حكمًا مأثورة، لا يُعرف منشؤها على سبيل التحديد، من قبيل: «عقول الرجال تحت أسنان أقلامهم».

ولقد اعترف الكثير من أعلام الفكر ممن ذاع صيتهم في العصور الوسطى في العلوم الإنسانية، من أمثال (ابن أبى الربيع)، (وابن الأثير)، (وابن النديم)، و(القلقشندي)، وغيرهم، بما أنجزه نظراؤهم في حقل فنون الكتابة. وافتخروا بحقيقة تطور الكتابة العربية بدرجة فاقت كتابة أي لغة أخرى، وبوصولها إلى مقامات سامية في الجمال ونصاعة التعبير منعدمة النظير، وتزيُّنها باختصاصها بحمل القيمة الدينية العليا مطيةً ووسيلةً للتعبير عن الحكمة الربانية. وأكدوا صحة تقديرهم لفضل فن الكتابة برضًا وقناعة تامة، بالقول بأن القرآن نفسه احتفي بها في آية تتضمن القسم بالقلم والكتابة. ولنقرأ هنا قول الله تعالى: ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١ - ٥].

ومع أن كل الفنون تمارس نفوذًا نبيلاً وإنسانيًا على من يجلها، فإن الفن اليوناني وفن عصر النهضة صب باتجاه تعزيز احتفاء الإنسان بنفسه، وألهم خياله وحرَّك إرادته باتجاه

(١) ناجي زين الدين، مصور الخط العربي، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٣٨٨/١٩٦٨، ص ٣٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣٩٦، حيث اقتبس ناجي زين الدين، فصلاً كاملاً من مخطوطة التوحيدي، الموسومة «الرسالة في علم الكتابة»، وهي مخطوطة غير منشورة بمكتبة جامعة القاهرة.

السعي إلى درجات أعلى من تحقيق الذات. وحقَّقت تلك الفنون ذلك التأثير بالوصول بالإنسان إلى أنسنة بلغت من النبل والعمق والعظمة حدًا اندمجت به في وعيه بالإله، وبالمعيار والأمل النهائيين.

وحاول الفن في الإسلام تحقيق تلك المهمة ذاتها، ونجح بالفعل في تعزيز إحساس الإنسان بالنبل والإنسانية وتحقيق الذات. إلا أنه حقق هذه الغاية بوضع الإنسان باستمرار في حضرة ربه. ولما كان الرب متعاليًا ومفارقًا وغيرَ إنسانيٍّ، فإن المثالية التي أنجبها الفن الإسلامي لم تكن على الإطلاق «برومثيوسية الوجه»، أو مختالة، أو متحدية للإرادة الإلهية.

وبما أن ذلك الفن نفسَه إنسانيٌّ، فإن الفنان حرص على ضبطه هو نفسه بوعيه بكونه فنًا غيرَ متعال. فهل كان ذلك قيدًا على ذلك الفن؟ الإجابة بالإيجاب. ولكنَّ ذلك القيدَ تمثل في ضبطه بقيم متعالية، تبدأ - بحكم تعريفها- من المطلق، وبقيم يستطيع بالوقوف أمامها باستقامة وجهًا لوجه أن يراها، وأن يضع كلاً منها في مكانه الصحيح، بدرجة أفضل مما لو خلط بينها وبين الإنسان. ولما كان عالم القيم بدهي، فإن الخلط بينه وبين الإنسان يصير مستحيلاً من باب أولى. (فبروميثيوس) إنسان راض عن نفسه على الدوام. ويتطابق سر عظمة الفن الإسلامي مع عظمة الإسلام نفسه، في كون كل منهما عبارةً عن سعي دائم لإبراز المسافة الفارقة بين الإنسان والحق المتعالي الأسمى.

والحمد لله رب العالمين الذي بحمده تتم الصالحات.